

Alain Boyer

(originaire de Romont)

Quels fondements éthiques pour quel libéralisme ?

Critique et justification (malgré tout)
du libéralisme moderne

Thèse de doctorat
présentée à la Faculté des Lettres
de l'Université de Fribourg (Suisse)

Genève, août 2007

*A Ursula
et à mes parents,*

« The love of power and the love of liberty
are in eternal antagonism. »

John Stuart Mill (1869),
The Subjection of Women

« Wherever there is a man who exercises authority,
there is a man who resists authority. »

Oscar Wilde (1891)
The Soul of the Man under Socialism

Table des matières

<i>Table des matières</i>	<i>4</i>
<i>Avertissement.....</i>	<i>7</i>
<i>Introduction</i>	<i>9</i>
<i>1. Libéralismes.....</i>	<i>17</i>
1.1 « Libéral » et « libéralisme » dans leur usage courant	18
1.2 Les limites du « consensus libéral ».....	21
1.3 Diversité des théories politiques libérales	25
1.4 Au cœur du libéralisme : la liberté individuelle	28
1.5 De la liberté aux libéralismes	33
1.6 Tolérance et neutralité libérales	37
1.7 Libéralisme moderne et libéralisme classique	42
1.8 Libéralisme constructiviste et libéralisme anticonstructiviste	46
1.9 Libéralisme moderne et socialisme libéral.....	50
<i>2. Libéralisme, pluralisme et multiculturalisme.....</i>	<i>55</i>
2.1 La limitation libérale du pouvoir de l'Etat	57
2.2 Jivago face au fanatisme totalitaire	59
2.3 L'antifanatisme et l'antiutopisme libéral de la guerre froide.....	62
2.4 La critique de l'Etat-Procuste et de ses justifications philosophiques	65
2.5 Le libéralisme contemporain : pluralisme, déontologisme et antiperfectionnisme ?.....	70
2.6 Pluralisme des valeurs et pluralisme culturel	73
2.7 Pluralisme, incompatibilité et incommensurabilité.....	80
2.8 Marx et les circonstances subjectives de la justice	88
2.9 Perfectionnismes : Elster et Raz.....	91

3. Mill I : La dichotomie public-privé et le principe de liberté	100
3.1 Le libéralisme radical de Mill : une introduction	101
3.2 Libéralisme et individualisme	106
3.3 La distinction public-privé	109
3.4 Le principe de liberté.....	114
3.5 La complémentarité du public et du privé.....	118
3.6 Mill et le socialisme	124
 4. Mill II : Un plaidoyer libéral contre le paternalisme et le moralisme.....	129
4.1 Le libéralisme millien comme antidote au conservatisme de gauche	131
4.2 Mill aurait-il oublié que l'homme est un être social ?.....	134
4.3 Est-il judicieux de recourir à un principe complémentaire de l'offense ?	141
4.4 Quelques cas-limites	144
4.5 Mill contre le populisme moral	147
4.6 Le libéralisme millien n'est-il pas excessif ?	151
4.7 Les « dangers » inhérents à tout élargissement de libertés	154
4.8 Le principe de liberté ne se réduit-il pas à un « principe de licence » ?	160
4.9 Le libéralisme millien révisé	166
4.10 La liberté au risque de l'erreur	171
4.11 Individualité et despotisme de la coutume	175
 5. Neutralismes	182
5.1 La séparation des Eglises et de l'Etat.....	184
5.2 Brève histoire de la neutralité libérale.....	189
5.3 Comment être neutre ?	193
5.4 Dworkin : l'égalité libérale comme neutralité.....	198
5.5 Dworkin : l'argument de la responsabilité morale	201
5.6 L'égalité comme neutralité (Dworkin) et la neutralité restreinte (Mill)	206
5.7 De Dworkin à Larmore : liberté et neutralité	210
5.8 Larmore : l'argument de l'oppression	214
5.9 Larmore : la norme de discussion rationnelle	216
5.10 Larmore : la norme d'égal respect et l'idéal de transparence des raisons.....	219
5.11 Les fondements « controversés » du libéralisme politique de Larmore.....	223
5.12 Le libéralisme de Mill réhabilité	226
 6. Priorité du juste et libéralisme rawlsien	230
6.1 Primauté de la justice et priorité du juste	232
6.2 L'appel à l'idée de justice procédurale pure	237
6.3 L'appel aux intuitions morales	240
6.4 Les origines kantienne de la priorité du juste et du raisonnable.....	245
6.5 Théories déontologiques et théories téléologiques.....	253
6.6 La complémentarité du juste et du bien	258
6.7 Priorité du juste et libéralisme « politique »	263

<i>Conclusion</i>	271
<i>Appendice A : Principes de la théorie de la justice comme équité</i>	274
<i>Appendice B : Principes de la théorie de la justice radicalement égalitariste de Peffer</i>	275
<i>Bibliographie</i>	277

Avertissement

Les références à certaines œuvres importantes ou fréquemment citées sont données à l'aide d'abréviations dont la liste complète est la suivante :

<i>AA</i>	Kant, I., <i>Gesammelte Werke</i>
<i>CW</i>	Mill, J. S., <i>Collected Works</i>
<i>FMM</i>	Kant, I. (1785), <i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i>
<i>KpV</i>	Kant, I. (1788), <i>Kritik der praktischen Vernunft</i>
<i>JF</i>	Rawls, J. (2001), <i>Justice as Fairness. A Restatement</i>
<i>MEW</i>	Karl Marx – Friedrich Engels Werke
<i>OL</i>	Mill, J.S. (1859), <i>On Liberty</i>
<i>PL</i>	Rawls, J. (1993), <i>Political Liberalism</i>
<i>TJ</i>	Rawls, J. (1971), <i>A Theory of Justice</i> , revised edition (OUP, 1999)
<i>Ut</i>	Mill, J.S. (1861 <i>b</i>), <i>Utilitarianism</i>

Les références complètes des éditions utilisées figurent dans ma bibliographie. Pour les références à d'autres œuvres des mêmes auteurs, je suis la même méthode que pour le reste des auteurs cités.

D'une manière générale, lorsque je donne deux chiffres de pagination séparés d'une barre oblique, le premier renvoie à l'édition en langue originale et le second à la traduction française. Souvent, les indications de pagination sont précédées de la mention du chapitre, de la section, voire du paragraphe concernés. Par exemple, dans le cas de *On Liberty* de J.S. Mill, « *OL*, § 5.8, 297 / 216 » renvoie au huitième paragraphe du cinquième chapitre. Les deux derniers chiffres signalent respectivement la page de l'édition anglaise des *Collected Works* et celle de la traduction française mentionnée en bibliographie.

Au fil de mon texte, il m'arrive fréquemment de recourir à des termes ou à des expressions que j'emprunte à certains des auteurs discutés. Lorsque c'est le cas, je les cite en général en français entre guillemets. Parfois, je mentionne également l'expression en langue originale entre parenthèses, si elle présente des difficultés de traduction particulières. La plupart du temps, je reprends les traductions existantes, ou, lorsqu'elles ne sont pas satisfaisantes ou inexistantes, je propose mes propres traductions. En revanche, au chapitre 6, je mentionne en italique uniquement les premières occurrences des notions qui relèvent de la terminologie introduite par John Rawls.

Les textes des philosophes étudiés sont cités en langue originale, lorsqu'il s'agit de l'anglais ou de l'allemand. Selon la méthode habituelle, les citations figurent en retrait du texte principal. Cependant, lorsque je ne cite que quelques mots en cours de texte, je recours en général aux traductions.

Introduction

A une époque de globalisation économique, de « dérégulation » et de réformes de l'Etat-providence, travailler sur la théorie politique libérale n'est pas une entreprise dont il est aisé de clarifier la nature. Dans la mesure où tout citoyen d'une démocratie libérale prétend à savoir, au moins à grand traits, en quoi consiste *le* libéralisme, il y a là un paradoxe. Le libéralisme, en tant qu'objet de la philosophie politique, est, en fait, très divers et complexe, alors qu'en tant qu'idéologie politique, il constitue un sujet sur lequel chacun semble avoir un avis clair et tranché. D'ailleurs, en Europe, libéraux et antilibéraux paraissent, bien souvent, se partager une part essentielle du « gâteau politique ». Le clivage qui les oppose peut, dans une certaine mesure, être vu comme une autre manière de concevoir le clivage traditionnel droite-gauche. Les libéraux sont, le plus souvent, perçus comme des « bourgeois » qui défendent l'Etat de droit, la propriété privée et l'économie de marché. Pour leur part, les antilibéraux semblent plutôt être issus des classes moyennes et représenter leurs intérêts. Attachés à une démocratie forte, ils prétendent, par exemple, soumettre les mécanismes opaques de l'économie au jugement des citoyens et des peuples. En général, ils défendent un Etat assumant des tâches positives et ne restreignant pas, par principe, son action à celle d'un arbitre ou d'un veilleur de nuit. La plupart du temps, les libéraux semblent considérer le libéralisme comme impliquant une adhésion sans faille à l'économie libérale, en particulier sous sa forme néolibérale, alors que les antilibéraux ne se font faute de dénoncer le libéralisme comme une idéologie propageant un individualisme égoïste aux conséquences sociales désastreuses.

Toutefois, il s'agit là de préconceptions qui, de part et d'autre, sont très prégnantes et font, en même temps, obstacle à une discussion raisonnée des différentes facettes du libéralisme. Ces *a priori* tendent notamment à voiler une réalité de la théorie libérale qui est, en fait, au cœur de cette recherche. Depuis le milieu du XIX^e siècle s'est développée une forme de libéralisme qui prend en compte les limites du capitalisme et qui tend à dépasser le libéralisme classique de John Locke et Adam Smith pour défendre une forme de libéralisme social, de libéralisme égalitariste, voire même de socialisme libéral. C'est précisément à cette

famille de théories libérales, que je dénomme globalement *libéralisme moderne*, que me je me consacre. Deux figures clefs de la philosophie morale et politique en incarnent les traits les plus saillants. Au XIX^e siècle, il s'agit en particulier de John Stuart Mill qui, tout en s'inscrivant dans la tradition du libéralisme classique, ouvre la réflexion libérale à une forme de socialisme, de même qu'à un libéralisme des mœurs cultivant une tolérance étendue¹. Au XX^e siècle, l'œuvre monumentale de John Rawls s'inscrit dans la même veine. Cependant, Rawls substitue aux fondements utilitaristes et à l'empirisme de Mill une approche contractualiste d'inspiration kantienne. Mais, à l'image de Mill et peut-être même davantage que lui, Rawls reste tout à fait ouvert à la possibilité d'un régime socialiste, au sens fort du mot. Cependant, pas plus que Mill, il ne tranche définitivement en sa faveur.

Cette recherche prend ainsi sa source dans l'agacement d'un progressiste face à la manière réductrice dont on entend habituellement le terme « libéralisme » dans l'environnement social et même intellectuel d'Europe et plus particulièrement d'Europe francophone. De plus, il prend racine dans ce qu'il faut bien appeler le désarroi théorique de la gauche postmarxiste depuis la fin des années 1970. Si, après la terrible expérience des totalitarismes au XX^e siècle, le libéralisme est devenu l'« horizon indépassable de notre temps », mieux vaut bien en comprendre les différentes facettes, en vue de fonder nos réflexions politiques en prenant assise sur l'une de ses variantes les plus convaincantes. Telle est ma conviction de départ. Ma prétention n'est donc pas d'écrire sur le libéralisme à partir d'une position de stricte impartialité. Plus spécifiquement, ma recherche repose en fait sur deux convictions que je partage avec Philippe Van Parijs et dont je n'entends pas démontrer le caractère bien fondé. Je me permets donc simplement de les reprendre à mon compte au début de ce travail.

« One : Our capitalist societies are replete with unacceptable inequalities. Two : Freedom is of paramount importance. This book is written by someone who strongly holds these two convictions. And it is primarily addressed to those who share them with him. » (Van Parijs, 1995, 1)

Toute ambiguïté à cet égard étant levée, la perspective qui est la mienne est ainsi clairement posée. Certes, ces quelques remarques donnent un aperçu du cadre général de cette recherche, mais elles ne disent pas encore quel en est plus précisément l'objet et quelles en sont les différentes étapes.

¹ « Tolérance » n'est toutefois pas un terme typique de Mill. Dans *On Liberty* (1859), il parle plus volontiers de « liberté » et d'« individualité ». Comme je le souligne à la section 4.11, l'expression « individualité » semble pouvoir être interprétée, de la manière la plus plausible, comme signifiant l'« autonomie ».

Les chapitres 1 et 2 me permettent, entre autres, de préciser davantage le genre de libéralisme qui est au centre de mon attention. Au chapitre 1, je pars de la difficulté qu'il y a, en particulier en français, à traiter du « libéralisme ». Dans ce but, je souligne le contraste entre les thèses défendues par les principaux philosophes libéraux contemporains – Ronald Dworkin et John Rawls, par exemple – et celles qu'on attribue habituellement au libéralisme en particulier en France. En son sens le plus courant en philosophie politique, le libéralisme est, dans les pays anglophones, une théorie plutôt progressiste qui s'oppose au conservatisme, que ce soit en matière de justice sociale ou de mœurs. Mais, en vérité, *le* libéralisme n'existe pas. Il n'y a que *des* libéralismes qui, en dépit de leur diversité, partagent néanmoins un engagement commun en faveur de la liberté individuelle. Les libéraux se distinguent, en fait, par la manière dont ils conçoivent la liberté et par les autres valeurs qu'ils lui associent. Sur cette base, il est possible de distinguer, entre autres, un libéralisme de droite et un libéralisme de gauche. Ainsi se dégagent plus spécifiquement deux grandes variantes de libéralismes. D'une part, le *libéralisme classique*, qui lie la défense de l'Etat de droit et la stricte limitation du pouvoir politique à un parti pris en faveur du « laissez-faire » économique, offre une variante de libéralisme qui s'allie volontiers à des thèses conservatrices en matière de mœurs. D'autre part, le *libéralisme moderne*, qui fait des préoccupations de justice sociale et d'une tolérance étendue ses deux points pivots, se trouve, quant à lui, sur un terrain commun avec le socialisme. C'est précisément sur cette variante de libéralisme qu'incarnent par exemple des philosophes tels que John Stuart Mill, John Dewey, Bertrand Russell, John Rawls ou, de nos jours, Philippe Van Parijs, que je me concentre.

Depuis Locke, la tolérance joue un rôle important dans la tradition libérale. Dans un premier temps, elle visait en particulier à défendre le pluralisme religieux contre les atteintes d'un pouvoir politique abusif ou qui, tout au moins, ne respectait pas un principe de séparation entre les Eglises et l'Etat. Au chapitre 2, je m'intéresse à la manière dont la défense libérale du pluralisme s'est étendue, en particulier depuis Mill, aux diverses manières de concevoir ce qui a de la valeur dans l'existence. Historiquement, il semble que le souci millien de protéger la diversité des genres de vie contre les tendances uniformisantes de la modernité ait pris des formes nouvelles face aux fanatismes totalitaires du XX^e siècle. Sous l'impulsion donnée durant la guerre froide par Isaiah Berlin, des auteurs libéraux comme John Gray, Michael Walzer, Joseph Raz et John Rawls en sont venus à considérer le respect du

pluralisme comme un élément central du libéralisme. Dès lors, certaines variantes antérieures de libéralisme leur sont apparues trop partisans, car elles semblaient elles-mêmes impliquer une manière de concevoir l'existence. L'accroissement de la diversité culturelle due aux phénomènes migratoires n'a fait que rendre plus plausible ce libéralisme contemporain qui fait grand cas du pluralisme. Dans la perspective engagée par Berlin, toute idée déterminée du bien humain, voire tout idéal de perfection, est devenu, du même coup, sujet à caution. L'antiperfectionnisme, c'est-à-dire le refus de fonder une théorie politique sur une conception déterminée du bien humain, a tendu, dès lors, à s'imposer comme un inévitable impératif à respecter pour penser les fondements du libéralisme dans une société pluraliste telle que la nôtre. Cependant, comme le montrent les approches de Jon Elster (1986a) ou de Joseph Raz (1986), le perfectionnisme peut être libéral, au sens où il peut être compatible avec le rejet libéral du paternalisme (Elster), ou encore dans la mesure où il peut même conduire à cultiver le pluralisme (Raz). Contrairement à ce que semblaient suggérer les libéraux de l'époque de la guerre froide, l'Etat ne devient donc pas nécessairement une sorte de Procuste exigeant la conformité des citoyens à sa conception très étroitement déterminée de la vie bonne, dès le moment où il admet que certains biens ont une valeur supérieure à d'autres.

En vérité, la plupart des formes de libéralisme admettaient, jusqu'à récemment, la supériorité de certains genres de vie sur d'autres, tout en défendant, par ailleurs, les valeurs libérales de liberté individuelle, de tolérance, ainsi que d'autres valeurs et principes qui leur sont associés (Waldron, 1989, 73). Tel est, par exemple, le cas du libéralisme millien dont les chapitres 3 et 4 offrent à la fois une présentation et une défense. Le libéralisme que Mill avait formulé avec l'aide de son épouse, Harriet Taylor Mill, dans *On Liberty* (1859) se distingue par son caractère, en quelque sorte, *libertaire*. En rejetant de manière stricte le paternalisme et le moralisme, il pose en effet les bases d'un « laissez-faire » moral assez étendu. Au chapitre 3, je présente le principe de liberté sur lequel il prend appui. En l'absence de tort flagrant et direct pour autrui, l'action d'un individu ne devrait faire l'objet d'aucune restriction. S'agissant d'actes qui, dès lors, ne concernent que soi, la souveraineté de l'individu devrait, selon Mill, être absolue (*OL*, § 1.9, 223-224 / 74-75). Contre l'objection selon laquelle le principe de liberté conduit à un parti pris exclusif pour la sphère privée, je réponds en rappelant l'importance de la participation politique aux yeux de Mill, comme d'autres libéraux, ainsi que son intérêt pour l'hypothèse du socialisme. A vrai dire, Mill semblait plutôt convaincu par les vertus complémentaires de l'engagement dans la vie privée et publique.

Dans le chapitre 4, j'examine avec plus d'attention l'antipaternalisme et l'antimoralisme propres au libéralisme millien. Contre le paternalisme, Mill objecte qu'il ne convient pas de restreindre la liberté d'un individu *pour son bien*. Contre le moralisme, il souligne que les mœurs dominantes d'une société ne sont pas en droit, du seul fait qu'elles sont dominantes, de s'imposer aux minorités ou individus qui ne les partagent pas. Ainsi que je le reconnais, ces deux traits confèrent au libéralisme de Mill un caractère radical qui suscite volontiers des réserves. D'ailleurs, certains « héritiers » de Mill, tels que Herbert Hart ou Joel Feinberg, par exemple, ont cherché à tempérer l'antipaternalisme millien en soutenant qu'il était souvent nécessaire de protéger les individus des torts qu'ils pouvaient se causer. Dans le climat de conservatisme qui, depuis un certain nombre d'années, règne en France même au sein des milieux progressistes, il n'y a donc rien de surprenant qu'il n'ait trouvé pour ainsi dire aucun partisan¹. A l'encontre de certaines des critiques de gauche qui ont été avancées contre le principe de liberté, je tente en particulier de défendre la cohérence de la démarche de Mill en soulignant qu'il admet tout à fait que l'homme est un être social. De plus, je tente de démontrer que le fait de renoncer à contraindre les individus pour des raisons paternalistes ou moralistes n'implique nullement de cultiver une indifférence égoïste envers autrui. D'ailleurs, même s'il s'en tient au principe de liberté, l'Etat libéral peut tout à fait assumer des tâches positives, notamment en garantissant des possibilités auxquels les individus sont, en dernier lieu, libres de faire ou non appel.

Dans les chapitres 5 et 6, je discute de manière détaillée certaines des thèses défendues par trois philosophes libéraux parmi les plus importants de la période récente. Il s'agit, au chapitre 5, de Ronald Dworkin et de Charles Larmore, puis, au chapitre 6, de John Rawls. Leurs conceptions respectives du libéralisme ont pour trait commun de renoncer à toute prétention d'être fondées sur une conception de la vie bonne ou du bien humain. Bien au contraire, Dworkin et Larmore partagent avec bon nombre de philosophes libéraux contemporains l'idée que le libéralisme repose sur un principe de neutralité à l'égard des conceptions de la vie bonne et du bien humain. Dworkin (1978) soutient que cette caractéristique permet de distinguer clairement la théorie libérale de ses rivales conservatrices ou socialistes qui ne partagent pas une telle retenue. Aux yeux de Dworkin, il semble que seule la neutralité permette de garantir que les individus assument pleinement la responsabilité morale vis-à-vis des fins qu'ils se sont choisies dans la mesure où elle implique

¹ A cet égard, Ruwen Ogien fait exception, comme je le signale en me référant à plusieurs reprises à certains de ses travaux récents. Cependant, il ne prétend pas explicitement inscrire sa réflexion dans le cadre du « libéralisme », même si, en réalité, certaines de ses positions sont, en fait, étroitement apparentées à celles qui sont au cœur du libéralisme de Mill. Voir, notamment, Ogien (2004 et 2007).

que l'Etat ne s'immisce pas dans leurs choix. Cependant, ainsi que je tente de le démontrer, reconnaître la responsabilité morale pour ses fins n'implique pas nécessairement d'adopter un principe de neutralité tel que l'entend Dworkin. En effet, lorsque, l'Etat subventionne par exemple les universités, les individus sont libres de s'engager ou non à faire des études, et, lorsqu'ils choisissent d'en faire, ce sont bien eux qui réalisent les tâches habituelles des étudiants et non l'Etat qui le fait à leur place.

Pour sa part, la conception de Larmore implique de faire un pas de plus dans le sens de la neutralité. En effet, à l'encontre des libéralismes de Kant et de Mill, par exemple, Larmore souhaite fonder la neutralité sur des bases qui soient elles-mêmes neutres. Ce qui motive une telle entreprise, c'est en particulier le souci de Larmore d'offrir une version du libéralisme soustraite à l'influence d'un individualisme qui a suscité les critiques des partisans romantiques des traditions. Une telle démarche a, cependant, suscité des doutes même parmi les partisans de la neutralité. En détachant le libéralisme de toute « philosophie de l'homme » et en lui conférant un caractère purement *politique*, qui justifie désormais que l'on parle de libéralisme *politique*, Larmore semble en effet priver le libéralisme de certains de ses traits les plus caractéristiques. De fait, un « esprit libéral » cultivant, certes, le pluralisme et la tolérance, mais étant également porté à l'innovation et au progrès, sous-tendait jusque-là un libéralisme dont les sources remontent notamment à l'atmosphère intellectuelle des Lumières. A l'encontre du libéralisme de Larmore, je défends, en dernier lieu, qu'il conviendrait de réhabiliter le libéralisme millien. En effet, il reste suffisamment impartial à l'égard des conceptions spécifiques de la vie bonne et ne semble, au bout du compte, pas moins plausible que ce dernier.

Dans le chapitre 6, je m'attache à un examen plus poussé de la variante de libéralisme qu'a défendu John Rawls. De fait, le libéralisme rawlsien partage bon nombre de traits communs avec celui de Larmore. En particulier, il cherche également à rompre avec la tradition libérale antérieure en concevant le libéralisme de manière indépendante de toute conception morale ou philosophique dont la portée s'étendrait au-delà du champ politique. Toutefois, Rawls ne fait pas appel de manière aussi conséquente à l'idée de neutralité dont il juge les connotations trop ambiguës. C'est plutôt la priorité du juste (*right*) sur le bien (*good*) qui constitue la caractéristique structurale la plus importante de son approche. A l'origine, ce trait de sa pensée découle de sa volonté d'offrir dans *A Theory of Justice* (1971) une alternative à l'utilitarisme. Plus largement, c'est l'influence de la conception kantienne de la raison pratique qui, sous cet aspect, se fait sentir dans toute l'œuvre de Rawls. Cependant, le libéralisme rawlsien, qu'il soit considéré du point de vue de sa conception de la justice ou de

celle de la tolérance, hérite du même coup un trait discutable de Kant. En effet, il repose sur l'idée qu'il serait souhaitable de soumettre nos réflexions politiques à une sorte de « corset moral » prenant concrètement la forme de priorités strictes (du juste sur le bien, du Raisonnable sur le Rationnel, etc.). Cette position a de nombreux attraits, mais elle se révèle, en dernier lieu, trop catégorique. En effet, comment peut-on préjuger de manière absolue qu'aucune conception du bien humain n'est en mesure de pouvoir prétendre justifier les institutions et les politiques les plus fondamentales dans nos sociétés pluralistes ? Contrairement à ce prétend Rawls, il semble, malgré tout, que certaines formes d'utilitarisme et de perfectionnisme restent des candidats plausibles pour exercer la fonction qu'il attribue à sa propre théorie. Le libéralisme millien, qui partage certains traits de chacune de ces deux approches, peut ainsi rester de nos jours une source d'inspiration pour penser les fondements du libéralisme.

* * *

Ce travail a bénéficié de la bienveillance et des conseils de nombreuses personnes qui m'ont aidé à lui donner la forme qui est aujourd'hui la sienne. En premier lieu, j'aimerais exprimer ma sincère gratitude envers le Prof. Jean-Claude Wolf sans qui mon approche de la philosophie morale et politique eût sans doute pris des chemins bien différents. Je lui suis tout particulièrement reconnaissant pour la confiance et les encouragements constants dont il a accompagné mon travail au cours de toutes les années de notre collaboration, de mes débuts comme sous-assistant en 1996 jusqu'à la fin de cette thèse de doctorat. C'est dans le cadre d'un séminaire qu'il donna, il y a déjà plus de dix ans, à l'Université de Fribourg sur les classiques du libéralisme du XIX^e siècle que j'eus, pour la première fois, l'occasion de me confronter sérieusement à cette tradition de la pensée politique. Alors que, depuis l'automne 1999, j'étais devenu l'un de ses assistants, j'eus l'occasion de reprendre certaines de ces lectures avec les étudiants débutants et de les compléter, entre autres, dans le cadre de séminaires que le Prof. Wolf consacra à la philosophie pratique de Kant et aux œuvres de philosophes libéraux contemporains (John Rawls, Thomas Nagel, Charles Larmore, Joseph Raz, notamment). Les discussions avec les étudiants et le Prof. Wolf m'aidèrent en particulier à me défaire d'un enthousiasme sans doute excessif pour l'œuvre de John Rawls. Comme le révèle le chapitre 6, j'ai finalement opté pour une approche plutôt critique de sa contribution à la théorie libérale, mais sans tomber, pour autant, dans un rejet systématique des thèses

avancées par celui qui reste, non sans raison, le plus célèbre philosophe politique contemporain.

A l'Université de Fribourg, j'ai également bénéficié du soutien du Département de philosophie auquel je tiens à exprimer toute ma reconnaissance. Mes remerciements vont également à Mme la Prof. Simone Zurbuchen, ainsi qu'à mes collègues successifs de la Chaire d'éthique et de philosophie politique, Isabelle Wienand, Peter Mosberger et Markus Haller, qui se donnèrent la peine de lire des versions antérieures de plusieurs des chapitres de cette thèse, ainsi que de me faire part de leurs suggestions. Le chapitre 1 et les passages consacrés à Kant qui figurent maintenant au chapitre 6 furent soumis à la lecture critique de Peter Mosberger, le chapitre 2 à celle de Simone Zurbuchen, et une bonne partie du chapitre 6 à celles d'Isabelle Wienand et de Markus Haller. Les premières versions de la plupart de mes chapitres furent, par ailleurs, soumises à la lecture de Jean-Claude Wolf. La perception positive de mon travail manifestée par ces différents lecteurs m'a été un encouragement appréciable alors qu'il me restait encore un long chemin à parcourir pour parvenir à la version définitive et complète de ma thèse. Bien qu'il ne m'ait pas été possible de tenir compte de toutes leurs suggestions, j'ai opéré des révisions assez substantielles de plusieurs de mes chapitres en leur apportant des compléments et en cherchant aussi à donner davantage de cohérence à l'ensemble. Ce sont en particulier les remarques conjuguées de Jean-Claude Wolf et de Markus Haller qui m'ont conduit à dépasser la simple critique du libéralisme neutraliste pour tenter de défendre, en contrepoint à cette forme contemporaine de libéralisme, la version antipaternaliste et antimoraliste de Mill.

Ce travail n'aurait pu être mené à bonne fin sans le précieux soutien de certains de mes proches. Je pense en particulier à mes parents, Alexandre et Christiane Boyer, ainsi qu'à ma compagne, Ursula Sila. La mise au point finale de cette recherche leur doit énormément. Je tiens à leur exprimer ici mes plus vifs remerciements.

1. Libéralismes

En Europe continentale et plus particulièrement dans les pays de culture latine, les milieux progressistes qui font de la justice sociale et de la lutte contre les inégalités et les discriminations le cœur de leurs préoccupations s'accordent en général dans un commun rejet du libéralisme. A leurs yeux, le libéralisme porte le fardeau de nombreux péchés, le principal étant que, sous couvert de favoriser la responsabilité individuelle, il encouragerait en réalité un individualisme égoïste et saperait du même coup tous les mécanismes de solidarité et de cohésion sociale. A cet égard, la convergence entre l'antilibéralisme traditionnel de l'Eglise catholique et celui de la gauche est frappante. Or, pour qui partage une variante plutôt radicale de la *Weltanschauung* progressiste comme c'est mon cas, une telle accusation ne peut être ignorée.

L'objectif général de ce chapitre est précisément de souligner qu'une considération moins partielle du libéralisme *en tant que théorie politique* nous contraint à reconnaître que cette antienne antilibérale ne peut valoir contre le libéralisme sous toutes ses formes. Car, ainsi que toute personne un tant soit peu informée en matière de théorie politique devrait de nos jours le savoir, les libéraux ont en vérité des vues très contrastées quant aux questions relevant de la justice sociale. Les uns, tels Friedrich A. Hayek ou Robert Nozick, rejettent toute idée de cet ordre, alors que d'autres, tels John Rawls et Philippe Van Parijs, en sont des partisans de premier plan. Au-delà de cet objectif général qui tend à mettre en lumière la diversité de la famille libérale, la thèse que j'entends soutenir dans ce chapitre consiste à dire que, même s'ils l'interprètent parfois de manières très différentes, les libéraux partagent tout de même un engagement commun en faveur de la liberté individuelle. De leurs différentes interprétations de cette valeur fondamentale et des autres valeurs qu'ils peuvent être amenés à lui associer naissent – pour le dire simplement – des versions d'un libéralisme de droite et d'un libéralisme de gauche. Comme ces versions de gauche et de droite se subdivisent elles-mêmes en de nombreuses sous-espèces, il est légitime de parler de « libéralismes » au pluriel

plutôt qu'au singulier. Or, afin de s'orienter parmi ces diverses formes de libéralisme, je propose quelques critères pour les distinguer. En dernier lieu, cela me permet de préciser le genre de libéralisme qui m'intéresse au premier titre, à savoir le *libéralisme moderne* qui apparaît notamment avec John Stuart Mill au milieu du XIX^e siècle.

Qui plus est, ma thèse complémentaire consiste à soutenir que même le socialisme peut être qualifié de « libéral », si tant est qu'il fasse siennes certaines valeurs clefs des libéraux de gauche. Par « socialisme », j'entends toutefois quelque chose de plus substantiel qu'une conception sociale-démocrate se limitant à défendre, avec plus ou moins de vigueur, les institutions de l'Etat-providence tout en acceptant pour l'essentiel les règles de l'économie capitaliste. Car, selon la terminologie que je propose dans ce chapitre, une telle position me paraît légitimement pouvoir être perçue comme une forme de libéralisme de gauche. Par contraste, un *socialisme libéral* serait aussi authentiquement *socialiste* que *libéral*. Il serait *socialiste* dans la mesure où il reposerait sur la propriété publique des principaux moyens de production tout en recourant néanmoins au marché¹. Il serait *libéral* dans la mesure où il respecterait la liberté individuelle en garantissant les libertés fondamentales et, notamment, le libre choix de sa carrière et de son emploi. A la différence des régimes communistes du XX^e siècle, le socialisme libéral serait donc fondé sur la tolérance, laisserait place à la diversité des opinions, des valeurs et des genres de vie, et, en dernier lieu, défendrait donc la liberté individuelle.

1.1 « Libéral » et « libéralisme » dans leur usage courant

Dans la mesure où la théorie politique n'est bien sûr pas complètement déconnectée de la réalité et de la culture politiques, j'aimerais, pour commencer, m'arrêter brièvement au sens des termes « libéral » et « libéralisme » dans le langage politique courant. Imaginons un instant qu'un Français et un Américain se rencontrent, et qu'au cours d'un dialogue commun, ils tentent de parvenir à une définition de ces termes. Admettons en outre qu'il s'agisse de citoyens ordinaires n'ayant, pour ainsi dire, aucunes connaissances préalables en théorie

¹ Suivant l'usage de John Rawls (1987, 420 / 14), j'appelle *socialisme libéral* la variante de socialisme que ses partisans dénomment plutôt *socialisme de marché* (*market socialism*). Voir à propos de cette forme de socialisme la section 1.9, ainsi que Roemer (1994). Evidemment, les variantes de socialisme plutôt social-démocrates ont adopté depuis longtemps les valeurs libérales fondamentales. Voir les textes représentatifs rassemblés dans l'anthologie de Canto-Sperber et *alia* (2003). A la différence de Rawls et sans jamais en faire mention, Monique Canto-Sperber écarte du spectre du socialisme libéral la contribution des marxistes analytiques qui sont partisans d'une forme de socialisme libéral.

politique et en histoire des idées politiques. Il y a fort à parier que leur conversation débouche rapidement sur une aporie. Car, dans leur usage courant, ces termes n'ont en effet pas la même référence en France et aux Etats-Unis.

La démarche la plus simple que pourraient adopter les partenaires d'un tel dialogue pourrait consister à énumérer les causes identifiées dans leur culture politique de référence comme « libérales ». Dans une large mesure, leurs inventaires divergeront sensiblement. En Europe continentale et plus particulièrement en France, le libéralisme est généralement associé à l'économie politique libérale. Il s'y réduit donc au *libéralisme économique* des libéraux classiques tels qu'Adam Smith et Friedrich A. Hayek, ou de néolibéraux contemporains comme l'économiste Milton Friedman. En France, les libéraux sont habituellement considérés comme se distinguant par leur volonté de réduire l'emprise de l'Etat sur l'économie et d'accroître la responsabilité individuelle. Leurs *desiderata* politiques s'expriment le plus souvent par des slogans tels que : « Moins d'Etat ! », « Moins de fonctionnaires ! », « Moins d'impôts ! », « Moins de lois et de règlements ! », « Moins de protection sociale ! », « Plus de liberté économique ! », « Plus de responsabilité individuelle ! », « Plus de sécurité ! ». Concevant la liberté individuelle comme étant étroitement liée au respect des droits de propriété, ils sont généralement favorables à une répression plutôt stricte des atteintes à la propriété et, *a fortiori*, aux personnes¹.

Pour leur part, les « libéraux » américains défendent des causes qui contrastent singulièrement avec celles des libéraux français. Ils s'engagent en faveur de davantage d'égalité économique, « raciale » et sexuelle, ainsi que pour la régulation de l'économie. D'une manière générale, ils soutiennent les institutions de l'Etat-providence (*Welfare State*). En outre, ils prennent habituellement position en faveur de la protection de l'environnement, du respect de la séparation entre les Eglises et l'Etat, de la liberté d'expression et des droits civils, et s'opposent à tout recours abusif au droit pénal par exemple en matière de sexualité et de consommation de drogues. Enfin, en matière de politique étrangère, ils s'opposent aux politiques impérialistes².

¹ Voir, par exemple, Hayek (1978, 132) pour une approche de cette nature. Quant à l'inventaire non exhaustif des causes libérales telles qu'on les conçoit habituellement dans le débat public d'Europe continentale et plus particulièrement en France, il s'inspire de celui qu'établit Henri Weber, l'un des dirigeants et « théoriciens » du Parti socialiste français, dans une longue lettre publiée par le quotidien *Le Monde* (20 août 2002). Comprenant le libéralisme comme reposant essentiellement sur la doctrine économique du « laissez-faire », il a beau jeu de détourner l'accusation portée contre le dernier gouvernement de gauche en date d'avoir cédé à une « dérive sociale-libérale ».

² Voir, à ce propos, Waldron (1993, 2), Dworkin (1978, 181 / 225) qui parle d'« internationalisme », et Boudon (2004, 92-3) qui estime, pour sa part, que « la tradition libérale » rejette le colonialisme. Sur ce dernier point, il y a toutefois des exceptions, comme, par exemple, celle de John Stuart Mill.

Sur le plan économique, les libéraux américains soutiennent donc les interventions de l'Etat, alors que leurs adversaires conservateurs les rejettent. Ces derniers ont d'ailleurs des positions diamétralement opposées aux leurs sur la plupart des sujets énumérés plus haut. Dès lors, considérer des personnalités politiques telles que Ronald Reagan ou Margaret Thatcher comme ayant défendu des politiques typiquement « libérales », ainsi qu'on le fait souvent en Europe continentale, a quelque chose d'un peu paradoxal. Ce n'est tout au plus que partiellement correct dans la mesure où Reagan et Thatcher étaient certes partisans du libéralisme économique, c'est-à-dire d'une politique du « laissez-faire » dont l'objectif était de réduire les interventions de l'Etat, tout en étant néanmoins conservateurs sur le plan politique. Or, il est courant en France de confondre de la sorte libéralisme et conservatisme¹. Ainsi peut-on lire dans la presse française, par exemple, que « plus de libéralisme entraîne plus de coercition » sous la forme de politiques sécuritaires². Pourtant, ce sont précisément les « libéraux » qui, aux Etats-Unis, s'engagent en faveur d'une diminution de la population carcérale en proposant, par exemple, la dépénalisation de la consommation de drogues³. A en croire l'écrivain américain John Dos Passos, le terme « libéral » avait déjà une connotation progressiste dans les années 1930, c'est-à-dire à l'époque des gouvernements de F. D. Roosevelt. Plutôt que de se faire les champions d'une liberté économique sans limite, les intellectuels et les avocats libéraux qu'il évoque dans son roman politique, *Adventures of a Young Man* (1939), se portent au secours des syndicalistes pour défendre les droits des salariés.

En Amérique du Nord, un *liberal* est donc un « homme de progrès »⁴, une personne à situer politiquement à gauche ou même un social-démocrate⁵. Ainsi, les termes « *liberal* » et « libéral » au sens courant sont de faux amis. Lorsqu'un Français parle de « libéral », un

¹ Voir Boudon (2004, 224).

² Voir à ce propos - et uniquement à titre d'exemple parmi bien d'autres - l'entretien avec le président de l'association ATTAC, Bernard Cassen, publié dans *Le Monde* (28 août 2002).

³ Dworkin (1978, 181 / 225) cite cette position parmi les « causes libérales ». Voir Husak (2000) pour une argumentation libérale approfondie en faveur de la dépénalisation de la consommation de drogues dures. Comme Husak le rappelle dans l'introduction à son article, les Etats-Unis sont probablement le pays qui connaît le taux d'incarcération le plus élevé au monde. Or, un quart des nouveaux détenus sont enfermés uniquement pour des délits liés à la drogue. Au sein de cette population carcérale, les minorités ethniques sont nettement surreprésentées, bien que la population « blanche » soit tout aussi susceptible d'être consommatrice.

⁴ Ainsi que le suggère Boudon (2004, 22).

⁵ Hayek écrit d'ailleurs à ce propos : « Indeed, what in Europe is or used to be called 'liberal' is in the USA today with some justification called 'conservative' ; while in recent times the term 'liberal' has been used there to describe what in Europe would be called socialism » (Hayek, 1978, 121). Scruton utilise pour sa part l'expression « left-liberals » à propos des libéraux américains (Scruton, 1996, 304 et 312). Sur ce point, voir également Arblaster (1984, 173, 315 et 337) et Waldron (1998a, 599).

Américain devrait plutôt entendre « conservateur », et, lorsqu'un Américain parle de « *liberal* », un Français devrait plutôt entendre « de gauche »¹.

1.2 Les limites du « consensus libéral »

En vérité, cette différence d'acceptions des termes « libéral » et « libéralisme » au sens courant selon la culture politique de référence tend progressivement à être mieux connue en Europe continentale, tout au moins auprès des intellectuels. La diffusion des œuvres de libéraux américains tels que John Rawls et Ronald Dworkin, et leur traduction en français, certes le plus souvent tardive, ont probablement contribué à cette évolution. De nos jours, le public universitaire peut difficilement échapper aux sources d'information tendant à prouver que le libéralisme anglo-américain constitue une famille de pensée très étendue qui est bien loin de se limiter au seul « libéralisme économique » et plus particulièrement à sa variante « néolibérale ». En outre, des travaux récents ont rappelé l'influence que le libéralisme a exercé en Europe sur tout un courant de la gauche social-démocrate qui, dès la fin du XIX^e siècle, tenta de résister aux attraits du marxisme².

Force est cependant de constater que le penchant à réduire le libéralisme à la doctrine économique du « laissez-faire » des libéraux classiques et des néolibéraux survit néanmoins. En France, nombreux sont les intellectuels, plus particulièrement dans les milieux progressistes, qui persistent à considérer que le libéralisme est essentiellement une doctrine économique consistant à laisser les mains libres au marché³. Préjugés culturels et penchant à la simplification incitent sans doute à se centrer sur les formes les plus extrêmes et les plus contestables de libéralisme. Mais, en dépit du fait qu'elle peut être le produit d'une certaine mauvaise volonté, cette survivance d'un antilibéralisme fondé sur une acception étroite du libéralisme s'alimente manifestement à de nombreuses sources et peut faire l'objet d'explications multiples⁴. S'il n'entre pas dans mes intentions de les inventorier exhaustivement, j'aimerais tout de même signaler trois facteurs qui, conjointement, peuvent

¹ Ainsi que le signale à ses lecteurs l'*International Herald Tribune* (16th-17th March 2002).

² Voir Canto-Sperber (2003), ainsi que Canto-Sperber et alia (2003).

³ Toutefois, même au sein de l'intelligentsia de la gauche radicale, les choses sont en train de changer. Voir, par exemple, l'insistance que met Moulner Boutang (2002) à souligner la différence entre libéralisme *économique* et libéralisme *politique*, ainsi qu'à rappeler qu'il existe aussi une tradition libérale progressiste incarnée en particulier par John Stuart Mill.

⁴ Voir, à ce propos, les réflexions de Boudon (2004) qui s'est penché sur les sources de l'antilibéralisme des intellectuels français depuis les années 1950.

permettre de mieux comprendre la prédominance de cette conception réductrice du libéralisme.

Le *premier facteur* tient au tournant qu'a représenté dans l'histoire politique contemporaine l'ère Reagan-Thatcher¹. A la suite de la longue crise économique amorcée dans les années 1970, le libéralisme social qui avait prévalu depuis l'époque du *New Deal* et qui s'était trouvé renforcé dans l'après-guerre par le développement de l'Etat-providence a été contesté et, finalement, supplanté par un libéralisme étroitement économique qui interprète même de manière plus rigide que les libéraux classiques le principe de non-intervention en économie². Or, depuis les années 1970, c'est avant tout sous cette forme que le libéralisme s'est présenté. A vrai dire, il s'agit d'un *libéralisme conservateur* dont l'élément libéral consiste essentiellement en une doctrine économique visant à restreindre sensiblement les interventions de l'Etat. Le mécontentement qu'ont suscité un peu partout les mesures politiques qu'il a inspirées (restrictions budgétaires, privatisations, etc.) s'est ainsi reporté sur le libéralisme en général, en particulier dans les pays latins où la tradition antilibérale était de toute manière plus vivace qu'ailleurs. Un *second facteur*, apparenté au premier, tient à la globalisation économique qui a marqué la période récente. Conduite, au moins partiellement, sous les auspices de cette même doctrine économique néolibérale, elle a également suscité des résistances, mais à l'échelle planétaire cette fois. Il n'en fallait pas davantage pour que la liberté et le libéralisme se trouvent discrédités aux yeux d'un public – même cultivé – de plus en plus étendu.

A ces deux premiers facteurs s'ajoute enfin un *troisième facteur* sur lequel j'aimerais m'arrêter plus longuement. Depuis la chute du Mur de Berlin, on peut souvent lire sous la plume d'éditorialistes ou d'essayistes de divers horizons qu'un large consensus se serait formé autour de la démocratie libérale³. A la suite des expériences totalitaires du XX^e siècle, la démocratie libérale serait devenue, pour reprendre une formule que J.-P. Sartre forgea à propos du marxisme, « l'horizon indépassable de notre temps ». Mais, si tout le monde a une idée plus ou moins précise de ce qu'implique la démocratie, de quel libéralisme s'agit-il par contre ? Du libéralisme défendant les « causes libérales » que discute Ronald Dworkin (1978, 181 / 225) ou du libéralisme économique des néolibéraux ? Certes, il peut sembler que l'ambiguïté n'est qu'apparente. Car les démocraties sont dites « libérales » dans la mesure où

¹ Voir Berstein (1998, chap. XIX) pour un aperçu historique.

² Voir à ce propos Vergara (2002, chap. 4).

³ Dans son célèbre essai, Fukuyama (1992, 11) soutenait que la démocratie libérale était l'objet d'un « consensus » puisqu'en tant que système de gouvernement, elle avait supplanté tous ses rivaux, à l'exception,

leurs constitutions protègent les libertés fondamentales des citoyens, et que l'autorité du gouvernement y est justement limitée par la reconnaissance de ces droits fondamentaux. Mais, si ce sens *politique* plutôt qu'économique du libéralisme est bien connu, il reste que l'ambiguïté persiste étant donné que les changements qui se sont opérés dans les pays de l'Est ont souvent amené à mettre au premier plan le passage d'une économie planifiée à une économie capitaliste. Bien souvent, cette conversion au capitalisme est perçue comme incarnant l'essentiel du programme « libéral ». Or, en ce cas également, des résistances se font jour qui se manifestent sous la forme d'une montée du national-populisme ou même d'une certaine nostalgie pour le régime communiste.

Ces différents facteurs relèvent tous l'impact des recettes économiques néolibérales qui ont eu tendance à s'imposer progressivement depuis les années 1970. Comment nier en effet que les tendances hégémoniques de la doctrine économique néolibérale ont fait du tort à la famille libérale au sens large ? Dès lors, s'il est légitime de parler de « consensus libéral », c'est dans un sens qui n'est évidemment pas celui qui privilégie le rôle de l'économie libérale de marché. Pour le souligner, j'aimerais distinguer trois piliers politiques fondamentaux et relever dans quelle mesure ils font de nos jours l'objet d'un réel *consensus* ou plutôt d'un simple *compromis* dans les démocraties libérales occidentales¹. Formulés de manière assez lapidaire, mais cependant suffisante pour soutenir mon propos, ces trois piliers sont les suivants :

Premièrement : les libertés fondamentales (liberté de conscience, d'opinion, d'expression, d'association, etc.) garanties par une constitution, ainsi que les institutions habituelles de la démocratie.

Deuxièmement : l'économie capitaliste reposant à la fois sur l'existence de marchés concurrentiels et sur la propriété privée de l'essentiel des moyens de production.

Troisièmement : une forme plus ou moins étendue d'Etat-providence.

certes, de la poche de résistance islamiste. Il estimait en outre qu'une véritable « révolution libérale » était à l'œuvre à l'échelle mondiale (Fukuyama, 1992, chap. 4).

¹ Voir Geuss (2001b) dont je m'inspire très librement. Mes réflexions portent en premier lieu sur les démocraties libérales occidentales qui bénéficient souvent depuis plusieurs siècles de la protection des libertés fondamentales garantie par un régime constitutionnel. Je suis en cela l'exemple d'auteurs tels que John Rawls (*TJ*, *PL*, *JF*) ou Joseph Raz (1986).

Seul le *premier élément* me semble faire aujourd'hui l'objet d'un authentique *consensus*. En effet, il est raisonnable de supposer que, dans les pays occidentaux, cet élément ne serait pas remis en question si la force relative d'une des familles politiques qui le soutient devait connaître un changement notable.

Sur la base de ce même critère, il me semble que les deux autres éléments font plutôt l'objet d'un *compromis* qui durera aussi longtemps que la conjoncture politique ne variera pas fondamentalement¹. S'agissant du *second élément* – et pour ne parler que du cas français qui est au centre de mon attention –, la gauche sociale-démocrate a fini par concéder dans les années 1980 la reconnaissance de l'économie de marché et de la propriété essentiellement privée des moyens de production, quitte à se couper d'une part non négligeable de sa tradition politique et de sa base sociale. Cette adhésion à un libéralisme économique modéré prend souvent, au moins sur le plan de la rhétorique politique, la forme d'un keynésianisme légitimant les interventions de l'Etat et les mesures de régulation². Pourtant, lorsqu'ils exercent effectivement le pouvoir, les socialistes ne négligent pas forcément les thèses néolibérales n'hésitant pas, par exemple, à entreprendre des privatisations. La sensibilité anticapitaliste d'une part non négligeable de l'électorat de gauche s'en trouve du coup ranimée. Enfin, dans les pays européens qui, pour la plupart, connaissent un chômage de masse persistant, l'Etat-providence, à savoir le *troisième élément*, est l'objet de constantes controverses. Or, les partis pris néolibéraux de bon nombre de partisans de sa refonte contribuent également à favoriser l'impopularité du libéralisme.

La persistance de l'amalgame entre libéralisme tout court et libéralisme économique, ou même néolibéralisme au sens courant en Europe, s'expliquerait donc par la multitude de questions politiques d'actualité auxquelles ce dernier a été mêlé durant les dernières décennies. Des mesures antisociales des gouvernements Reagan-Thatcher des années 1980 aux programmes de réajustements structurels imposés par les institutions financières internationales (FMI, Banque mondiale) aux pays du tiers-monde, en passant par la marche forcée vers les privatisations dans les ex-pays communistes, les exemples sont légion. L'hypothèse que j'ai tenté de défendre dans cette section consiste à dire que l'impact de ces politiques et leur relative impopularité expliqueraient, au moins partiellement, la survivance d'une conception réductrice du libéralisme en Europe continentale et plus particulièrement en France.

¹ Voir Rawls (*PL*, IV, §§ 3.3-3.4) pour la distinction entre *consensus* et *modus vivendi* (ici, *compromis*).

² Voir également l'exemple de la lettre de Henri Weber publiée dans *Le Monde* (20 août 2002).

1.3 Diversité des théories politiques libérales

Afin de défricher le terrain, je me suis intéressé jusqu'ici à l'usage courant des termes « libéral » et « libéralisme » en essayant de mettre en lumière leurs sens distincts selon la culture politique de référence, ainsi que certaines des raisons pouvant expliquer la persistance d'usages aussi contrastés. Dans le reste de ce chapitre, j'aimerais aborder ce qui constitue l'objet central de ma recherche, à savoir la *théorie politique libérale*¹. Ce qui, d'emblée, ne manque pas d'être frappant lorsqu'on considère la tradition philosophique libérale et la production théorique actuelle qui s'y rattache, c'est le fait que le libéralisme est un courant d'idées suffisamment vaste pour abriter en son sein une très large palette de variantes théoriques. De leur aveu même, des philosophes parvenant à des conclusions aussi opposées que, d'un côté, Robert Nozick ou Friedrich A. Hayek et, d'un autre, John Rawls, Philippe Van Parijs ou Richard Arneson se considèrent comme des « libéraux »². Comme le remarque Boudon (2000, 337 n.1), c'est probablement le propre de tous les grands mouvements de pensée que d'être en quelque sorte des « auberges espagnoles ». Chacun élabore sa propre version de la théorie en y apportant ce qui lui convient. Même s'il n'existe aucun juge impartial et reconnu de tous qui puisse trancher la question de savoir où commence et où s'arrête le libéralisme, il reste qu'il peut néanmoins être intéressant de s'interroger sur les critères qui pourraient permettre d'en tracer les frontières, ainsi que je tenterai de le faire à la section suivante. Toutefois, avant de proposer une réponse à cette question, il convient de s'arrêter à cette diversité des théories libérales pour en relever certaines caractéristiques.

Pour commencer, il faut souligner que nombreux sont les auteurs à reconnaître que le libéralisme est difficile, voire même impossible, à définir³. Étant donné la variété de ses versions, il n'est évidemment pas surprenant de constater que les tentatives visant à dégager certains traits fondamentaux qui seraient communs à chacune d'entre elles s'avèrent bien

¹ D'une manière générale, j'utilise indifféremment les expressions « théorie politique » et « philosophie politique ». Le genre de théories politiques libérales qui m'occupent au premier titre sera précisé progressivement au cours de ce chapitre (en particulier aux sections 1.7-1.8), ainsi qu'au chapitre 2.

² Ces cinq auteurs représentent d'ailleurs assez bien la variété des positions libérales les plus courantes dans le débat philosophique contemporain : Nozick est un libéral libertarien, Hayek un libéral classique, Rawls un libéral égalitariste, Van Parijs un libéral libertarien de gauche, Arneson un socialiste libéral. Lorsque je parle de philosophes libéraux, je pense, en plus de ces cinq auteurs, à des francophones tels que Monique Canto-Sperber, Ruwen Ogien ou Jean-Pierre Dupuy, et surtout à des anglophones tels que, par exemple, Ronald Dworkin, Jeremy Waldron, Jon Elster, Will Kymlicka, Joseph Raz, Charles Larmore, Michael Walzer, Brian Barry, Thomas Nagel, Richard Rorty, Joel Feinberg, Bruce Ackerman.

³ Voir, par exemple, Boudon (2004, 21-28), Waldron (1987a, 35-37), Ryan (1993, 291-293) et Mendus (1989, chap. 4).

souvent peu fructueuses. Si tant est que de tels traits communs existent, il est probable qu'ils soient en nombre réduit et qu'ils aient un caractère relativement abstrait. Comme ils s'inscrivent dans des théories « libérales » dont la nature et l'organisation interne sont par ailleurs passablement différentes, il y a fort à parier qu'ils fassent l'objet d'interprétations qui diffèrent assez largement. En vérité, la difficulté à définir le libéralisme est probablement liée à une difficulté plus générale qui est bien connue en philosophie politique. En effet, la plupart des concepts politiques fondamentaux tels que la liberté, l'égalité ou la justice font l'objet de controverses sans fin. Ils sont « essentiellement contestés », ainsi qu'il est d'usage de l'exprimer¹. Or, toute théorie politique particulière se distingue justement par la manière dont elle propose d'interpréter et d'ordonner de tels concepts. Du coup, la difficulté à s'entendre sur les concepts de base en philosophie politique se reporte sur les théories politiques qui y recourent. Au sein même d'une seule famille politique comme celle des libéraux, le poids à donner à certaines valeurs politiques fondamentales et l'interprétation de ces valeurs à privilégier font l'objet d'âpres débats. Pour ne citer qu'un exemple, est-ce la liberté, l'égalité ou la justice qui est la valeur la plus fondamentale du libéralisme ? Et si, par hypothèse, l'on devait s'accorder à reconnaître que c'est la justice, comment faudrait-il l'interpréter ? Car elle n'a pas du tout la même nature pour un libéral égalitariste comme Rawls ou pour un libéral libertarien comme Nozick. Pourtant, ces deux auteurs se considèrent comme s'inscrivant tout aussi légitimement l'un que l'autre dans la « tradition libérale ».

Outre ces difficultés conceptuelles, c'est aussi la manière dont bon nombre d'auteurs libéraux conçoivent la genèse historique de leur propre version du libéralisme qui prête à discussion. Les antilibéraux ont à cet égard beau jeu de relever que l'usage que font les libéraux des termes « libéral » et « libéralisme » est parfois difficilement défendable si on le considère dans une perspective historique. En effet, les généalogies de positions libérales actuelles qu'avancent certains auteurs contemporains sont parfois douteuses d'un strict point de vue historique. Lorsqu'on les juxtapose, elles peuvent donner lieu à des contradictions ou des paradoxes. Pour illustrer ce point, je me limiterai à ne mentionner que quelques exemples. A la suite de Rawls, il est aujourd'hui courant de considérer Kant comme un des pères fondateurs du libéralisme². Pourtant, il n'en a pas toujours été ainsi. Raymond Geuss (2001a, 505-507) relève que Kant était bien loin d'être considéré comme un libéral par des philosophes libéraux aussi importants que Benjamin Constant, John Stuart Mill, John Dewey

¹ Voir Gaus (2000b, chap. 2).

² Voir, notamment, Rawls (*TJ*, § 40), Larmore (1987, 77-85; 1996, 127-134) et Waldron (1987a).

ou Isaiah Berlin. Au contraire, ils voyaient plutôt en lui un « ennemi » du libéralisme¹. Pour sa part, F. A. Hayek estime que le libéralisme tire sa source de l'empirisme anglais et de l'économie classique, à savoir en particulier de John Locke, David Hume et Adam Smith. Certes, Hayek reconnaît qu'il existe également une tradition libérale continentale, mais il estime néanmoins que

« only the 'British' (...) type of liberalism has developed a definite political programme » (Hayek, 1978, 132).

Cependant, un libéral aussi éminent que Mill peine à trouver sa place dans un cadre aussi étroit. Sa philosophie morale utilitariste et son intérêt pour le socialisme semblent bien l'exclure de la « tradition libérale » telle que la conçoit Hayek. De plus, on pourrait également objecter à cette généalogie intellectuelle du libéralisme que Hume était un *tory* et non un *whig*, autrement dit un conservateur plutôt qu'un libéral. De son côté, Raymond Boudon (2004, 49-50) part du présupposé que le libéralisme se confond dans une large mesure avec la tradition contractualiste². Mais, si tel est le cas, cela implique d'exclure de la tradition libérale la contribution philosophique d'auteurs aussi importants que Jeremy Bentham et John Stuart Mill, par exemple. Car, étant tous deux partisans de l'utilitarisme, ils ont toujours rejeté, de même que Hume, l'idée d'un contrat originel.

Certes, on pourrait soutenir que si le cas de Mill semble mettre à mal diverses manières de concevoir la généalogie des idées libérales, cela tient peut-être à l'éclectisme ou au manque de cohérence que l'on attribue parfois à sa pensée³. Cependant, qu'en sus du fait qu'il était l'héritier de la tradition utilitariste, Mill ait été par exemple influencé par des penseurs romantiques antilibéraux ne prouve pas pour autant que sa conception du libéralisme était nécessairement incohérente. *On Liberty* (1859), qu'il écrit avec l'aide de son épouse Harriet Taylor Mill, est très largement reconnu comme l'une des œuvres clefs du libéralisme, dans la mesure où elle apporte l'un des exposés les plus clairs de ses principes fondamentaux. Mais même John Locke, qui est universellement reconnu comme l'un des pères fondateurs du libéralisme, n'a jamais prétendu qu'il fallait appeler « libérale » la philosophie politique qu'il

¹ Geuss (2001a, 506) avance deux raisons pour étayer son point de vue. D'une part, il relève le fait que la notion d'*a priori* qui joue un rôle si capital dans l'œuvre, tant pratique que théorique, de Kant est peu compatible avec le rejet des certitudes qui caractérise en général les libéraux. D'autre part, il rappelle que la conception kantienne de la liberté entre en conflit avec celle qui a prédominé dans la tradition libérale. Voir, à ce propos, Berlin (1958), ainsi que la section 1.4.

² Waldron (1987a) propose une interprétation de la « tradition libérale » assez proche lorsqu'il suggère que l'idée de « contrat hypothétique » à la manière de Kant (1793) y joue un rôle fondamental.

³ Ce fut longtemps un point de vue assez répandu à propos de Mill comme en témoignent certaines remarques de Berlin (1959, 174 / 220, 189 / 235).

développait. Sur le plan historique, la première occurrence de l'expression « libéral » dans le vocabulaire politique est à situer plutôt en Espagne vers 1810, où se forme un « Parti Libéral » (Geuss, 2001*b*, 70). Le terme aurait ensuite été repris par les conservateurs britanniques comme sobriquet pour désigner les « hommes de progrès » du Parti Whig (Boudon, 2004, 22). Tout usage du terme pour désigner un philosophe d'une période antérieure constitue donc inévitablement un anachronisme.

Quoi qu'il en soit de l'histoire, il reste qu'il existe une famille très vaste et très diversifiée de la philosophie politique contemporaine qui se place sous l'étendard « libéral ». En général, les philosophes libéraux actuels considèrent comme étant leurs prédécesseurs à des titres divers des auteurs tels que Locke et Smith, mais aussi des représentants des Lumières françaises et allemandes comme Montesquieu, Voltaire, Kant ou Humboldt, de même que les libéraux les plus marquants du XIX^e siècle que sont Constant, Tocqueville et, bien sûr, Mill. En dépit des précautions historiques qu'il conviendrait de prendre, je suivrai désormais l'usage courant et me référerai à ces auteurs en les considérant comme les représentants majeurs de la « tradition libérale ». D'autres philosophes politiques ont également contribué à la tradition libérale tout en n'étant libéraux que par certains traits de leur pensée et non par leurs conclusions. Tel est le cas en particulier de Thomas Hobbes, David Hume et Jean-Jacques Rousseau.

1.4 Au cœur du libéralisme : la liberté individuelle

Etant entendu que le libéralisme est de manière notoire difficile à définir, est-il néanmoins possible de distinguer certains traits communs à la multitude de variantes sous lesquelles il se présente à nous ? En dépit de la variété *des* libéralismes, est-il possible de distinguer ce qui en constitue le *cœur* et qui, en quelque sorte, garantit que cela fasse malgré tout encore sens de parler à leur propos *de* libéralisme ? Le libéralisme a-t-il donc un cœur identifiable et, si oui, quel est ce cœur ? Avant de tenter de répondre à ces questions, il convient de relever qu'en dépit de l'existence de certaines formes idéologiques hybrides comme le « socialisme libéral » ou le « conservatisme libéral », le libéralisme est communément considéré comme une famille idéologique clairement distincte de ses deux principales rivales que sont le socialisme et le conservatisme. Mais s'il est vrai qu'aux yeux des antilibéraux, le libéralisme est une idéologie politique qui présente des caractéristiques déterminées, sa diversité implique néanmoins que toute réponse à ces questions prête le flanc

à la controverse. En effet, il n'y a pas d'accord et encore moins d'unanimité parmi les libéraux quant aux traits fondamentaux du libéralisme. Ce que je propose dans cette section ne peut donc être qu'un point de vue sur le phénomène libéral à l'encontre duquel il est évidemment possible d'avancer de nombreuses objections. Mais, comme les propositions alternatives ne sont pas moins sujettes aux objections, il me semble que cette manière de concevoir le libéralisme n'est pas nécessairement moins pertinente¹.

Aux yeux de libéraux aussi authentiques que Wilhelm von Humboldt, Benjamin Constant, John Stuart Mill ou Isaiah Berlin, le cœur du libéralisme consiste indéniablement dans la défense de liberté individuelle. Si l'on s'en tient dans l'immédiat à une compréhension intuitive de ce qu'est la liberté, la qualification « individuelle » mérite une explication. Les libéraux n'ont pas en vue en premier lieu la liberté d'un collectif mais bien celle d'individus particuliers. Un Etat n'est donc pas libéral du seul fait qu'il garantit l'indépendance et l'autodétermination d'une nation, d'un groupe culturel, voire d'une classe sociale. Car, selon une formule bien connue de Mill,

« the 'self-government' (...) is not the government of each by himself, but of each by all the rest. » (*OL*, § 1.4, 8 / 65)²

Qu'un peuple se gouverne lui-même, autrement dit qu'il exerce la souveraineté dans le cadre d'un Etat jouissant de tous les avantages de l'indépendance nationale, ne garantit pas en soi qu'il respecte la liberté individuelle. Même si l'autorité s'exerce *au nom* du peuple (si ce n'est directement *par* le peuple), ceux qui l'exercent, à savoir les représentants de la majorité des citoyens, sont inévitablement amenés à faire face à des minorités dissidentes. Si elle ne connaît pas de limites, l'autorité qu'ils exercent peut donc tout à fait devenir tyrannique. Or l'insistance des libéraux sur la liberté individuelle, c'est-à-dire plus particulièrement sur des libertés fondamentales telles que la liberté de conscience, d'opinion, d'expression ou d'association, a précisément pour vocation de faire obstacle à un usage oppressif du pouvoir politique. Tel Benjamin Constant (1819), les libéraux engagent les détenteurs du pouvoir, quels qu'ils soient, à respecter les limites qu'imposent à leur autorité les libertés fondamentales. Un Etat est donc libéral en premier lieu parce qu'il garantit à ses administrés, c'est-à-dire à tous les individus adultes et disposant de toutes leurs facultés, ces libertés fondamentales. Quelle que soit la manière dont ils justifient cet engagement en faveur de la

¹ Les propositions alternatives de Dworkin (1978) et de Larmore (1987, 1996 et 1999) seront examinées au chapitre 5, celle de Rawls (*PL*, *JF*) plus particulièrement au chapitre 6.

² Voir, à ce propos, Van Parijs (1995, § 1.4).

liberté individuelle, tous les libéraux ont en commun de le mettre au coeur de leurs préoccupations.

La défense de la liberté individuelle et plus spécifiquement des libertés fondamentales repose chez la plupart des libéraux sur une philosophie politique qui considère la liberté comme la valeur politique la plus fondamentale¹. Cependant, le simple constat qu'ils considèrent cette valeur comme le cœur du libéralisme n'apporte pas encore un éclairage suffisant sur ce qui distingue le libéralisme des autres idéologies politiques. Car, même parmi les libéraux, des conceptions très contrastées de la liberté ont cours. Comme l'a brillamment démontré Berlin (1958, 1969), la liberté donne lieu en particulier à deux conceptions très différentes qui, toutes deux, ont trouvé des partisans parmi les libéraux². D'une part, la *liberté négative* conduit à considérer qu'un agent est d'autant plus libre que davantage de possibilités s'offrent à lui sans qu'un obstacle extérieur posé par autrui ne l'empêche d'y recourir. Au sens négatif, Dupont est libre de faire l'action A si personne n'entrave son action. Il est, par exemple, libre au sens négatif de lire *Sexus* de Henry Miller ou *Lolita* de Vladimir Nabokov s'il n'en est pas empêché par une commission de censure qui interdirait la publication de ces œuvres littéraires. La liberté négative doit donc être comprise comme *absence d'entrave extérieure posée par autrui*. Selon cette conception, plus un individu a de portes ouvertes qui s'offrent à lui, plus il peut recourir à des options dont personne ne l'empêche de faire usage, plus il est libre. Les penseurs politiques anglais, en particulier Thomas Hobbes et Jeremy Bentham, sont les plus célèbres partisans de cette conception de la liberté. Hobbes avançait une thèse matérialiste posant que la liberté doit être entendue comme absence d'entrave *physique* à l'action d'un agent. Portant son attention sur la législation, Bentham insistait plutôt sur les entraves *légales* à la liberté et allait jusqu'à dire que toute loi constitue une restriction de liberté³.

A cette conception négative s'oppose, d'autre part, la *conception positive de la liberté* qui, en vérité, a dominé la réflexion philosophique sur la liberté pendant de nombreux siècles plus particulièrement dans la tradition rationaliste. Au sens positif, un agent est libre s'il peut être considéré, au moins partiellement, comme son propre maître, comme le maître de son existence ou l'auteur de sa vie. La liberté équivaut alors à la maîtrise de soi, l'autonomie, l'autodétermination, l'accomplissement de soi ou la réalisation de soi. La liberté positive

¹ Même si Dworkin (1978) est bien connu pour sa tentative de reconstruire le libéralisme sur une conception de l'égalité. Voir, sur ce point, les sections 5.4-5.7.

² Voir aussi Bobbio (1955) qui, quelques années plus tôt, proposait une distinction du même ordre en s'inspirant également de Constant (1819).

³ Voir sur ce point les remarques approuvées de Berlin (1958, 148 / 196 et 171 n. 1 / 218 n. 34).

implique que l'agent soit en mesure d'exercer consciemment le contrôle sur le cours de sa propre existence, qu'il ait le pouvoir d'agir plutôt qu'il ne soit agi par des forces qui le domineraient telles ses peurs, son irrationalité ou ses passions. Stoïciens, chrétiens et rationalistes ont été historiquement parmi les principaux partisans de cette conception de la liberté. C'est ainsi que l'entendaient des philosophes aussi différents qu'Epictète, Spinoza, Kant, Hegel et Marx, par exemple. Mais, même au sein de la famille libérale, cette conception de la liberté a eu et continue d'avoir ses partisans. Ce fut en particulier le cas du courant du *New Liberalism* anglais de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle dont les principaux représentants, tels que Thomas Hill Green et Bernard Bosanquet, étaient des néo-hégéliens¹.

Selon Berlin, la conception négative de la liberté est à la fois la conception moderne et la plus authentiquement libérale². Elle est moderne dans la mesure où elle incarne ce que Constant (1819) avait désigné sous le terme de « liberté des Modernes » par contraste avec la « liberté des Anciens ». Or la distinction établie par Berlin, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, est au moins partiellement l'héritière de celle de Constant. Par « liberté des Modernes », Constant entendait la liberté individuelle dans un sens proche de celui que j'ai donné plus haut. L'homme est libre au sens moderne, par exemple, lorsqu'il dispose de la liberté de conscience, de la liberté de pensée et de la liberté d'exprimer son opinion sans encourir de sanction, lorsqu'il est protégé contre toute arrestation ou détention arbitraire, mais aussi lorsqu'il peut se livrer à l'industrie de son choix sans être notablement entravé. Les Anciens entendaient par contre la liberté dans un sens avant tout collectif comme participation à la vie de la cité. C'est en prenant part à la délibération politique sur la place publique que le citoyen antique manifestait sa liberté. Mais celle-ci n'impliquait pas qu'il dispose de droits individuels inviolables, au sens de ce que l'on appelle de nos jours les « libertés fondamentales », voire même les « droits de l'homme », dans les limites desquelles le pouvoir politique aurait été tenu d'agir. Dans la cité antique, la souveraineté populaire ne connaissait pas de telles limites, pas plus que n'en connaît d'ailleurs la conception rousseauiste de la souveraineté qui en est l'héritière et dont Constant s'est fait le principal critique¹.

A l'image de libéraux tels que Locke, Bentham, Constant ou Mill, Berlin considère que la défense de la liberté implique en premier lieu de garantir une « aire minimum de liberté

¹ Voir Arblaster (1984, chap. 16) qui consacre un chapitre à ce renouveau du libéralisme anglais. En dépit d'une certaine analogie de dénomination, le *New Liberalism* anglais du tournant du siècle n'a rien de commun avec ce que l'on appelle de nos jours « néolibéralisme » dans la mesure où il s'apparente au socialisme, voire même se confond parfois avec lui.

² Sur ce point, mon interprétation diverge partiellement de celle de Gray (1995, 62 et 20-21). Tout en reconnaissant que, pour Berlin, la liberté est la « valeur centrale » du libéralisme, Gray nie cependant l'existence d'un lien étroit entre liberté négative et libéralisme.

individuelle » inviolable, c'est-à-dire exempte de toute immixtion extérieure non désirée (Berlin, 1959, 123-124 / 172-173). Par une formule devenue célèbre, il synthétise son point de vue en soutenant que

« The fundamental sense of freedom is freedom from chains, from imprisonment, from enslavement by others. The rest is extension of this sense, or else metaphor. To strive to be free is to seek to remove obstacles ; to struggle for personal freedom is to seek to curb interference, exploitation, enslavement by men whose ends are theirs, not one's own. Freedom, at least in its political sense, is co-terminous with the absence of bullying or domination. » (Berlin, 1969, lvi / 52)

Au sens où il l'entend, la liberté est donc

« not simply the absence of frustrations (which may be obtained by killing desires), but the absence of obstacles to possible choices and activities – absence of obstructions on roads along which a man can decide to walk. » (Berlin, 1969, xxxix / 38)

Même s'il admet que la tradition libérale est diverse et qu'elle laisse place à des conceptions variées de la liberté, Berlin considère que la liberté négative peut être reconnue comme le cœur du libéralisme. C'est elle qui donne en effet le plus clairement forme au souci libéral de la liberté individuelle². Mais, comme le relève Gray (1995, 20-21), il serait certes erroné de prétendre que, d'un point de vue historique, la liberté négative a été explicitement défendue par l'essentiel des représentants de la tradition libérale. Car ceux qui l'ont soutenue de la manière la plus manifeste, à savoir Hobbes et Bentham, n'étaient libéraux que par certains aspects de leur pensée. De plus, certains des auteurs considérés de nos jours comme les plus importants de la tradition libérale ont défendu une conception plutôt positive de la liberté. C'était le cas de Kant mais aussi, sans doute, de Mill³. Pour abonder dans le sens de Gray, on pourrait enfin ajouter que, dans la période récente, ce sont surtout les libéraux libertariens qui font de la liberté négative une valeur fondatrice de leur conception du libéralisme⁴. Cependant, j'aimerais répliquer à ces objections qu'en général, les libéraux reconnaissent néanmoins à la liberté négative, ou plus précisément aux libertés négatives, un rôle fondamental. Mais, selon les cas, cela ne les empêche nullement de défendre en outre une

¹ Pour sa critique de Rousseau, voir Constant (1814, chap. VI-IX ; 1815, 310-322).

² Dans un article de synthèse portant sur la dichotomie de Berlin, Carter (2003) ne dit pas autre chose : « Political liberalism tends to presuppose a negative definition of liberty: liberals generally claim that if one favors individual liberty one should place strong limitations on the activities of the state. » Pour sa part, Gaus (2000b, 91) estime également que : « Classical liberalism is built on a negative conception of freedom. »

³ Pour Mill, voir la section 4.11 qui présente sa conception de l'individualité entendue comme autonomie.

⁴ Voir Mack et Gaus (2004, 116-117).

conception plus riche de la liberté ou de faire appel à d'autres valeurs fondamentales telles que la justice ou l'égalité, par exemple.

1.5 De la liberté aux libéralismes

Si Berlin considérait la liberté négative comme la liberté au sens le plus propre, il ne manquait pas pour autant de reconnaître la valeur de la liberté positive. Il la considérait même comme indispensable à toute « existence décente »¹. Cependant, son souci était avant tout d'éviter les confusions entre l'une et l'autre. Car, constatait-il, la liberté positive a été associée plus souvent qu'à son tour à des dérives politiques dont l'histoire moderne et contemporaine apporte des exemples dramatiques. Selon Berlin, les partisans d'une conception positive de la liberté ont en effet souvent privilégié la liberté d'un collectif sur celle des individus particuliers. Ce fut le cas, par exemple, des jacobins en France ou de certains nationalistes romantiques en Allemagne, et bien évidemment aussi des régimes communistes du XX^e siècle². Partant de l'hypothèse contestable que toutes les « vraies » fins humaines sont nécessairement compatibles et solidaires les unes des autres, ils ont volontiers cédé à la tentation d'amalgamer la liberté à l'une ou l'autre des valeurs qui leur tenaient à cœur. Du coup, les partisans de la liberté positive en sont venus à négliger, voire minimiser, les sacrifices de liberté négative qu'ils justifiaient au nom de la liberté positive ou d'autres valeurs, allant parfois jusqu'à travestir une doctrine de l'autorité en une doctrine de la liberté³. Toutes ces raisons incitaient Berlin à engager à la prudence face aux conceptions positives de la liberté et à considérer la liberté négative comme exprimant la conception la plus proprement moderne et libérale de la liberté.

Toutefois, à placer ainsi la liberté négative au cœur du libéralisme ne court-on pas toutefois le risque de restreindre cette famille de pensée à ses variantes les moins progressistes sur le plan social et économique ? La liberté négative, à savoir la liberté comme absence d'entraves, n'entraîne-t-elle pas nécessairement le « laissez-faire » économique et un parti pris en faveur d'un Etat minimal ? Car, ainsi que je l'ai signalé, ce sont de nos jours en premier lieu les libéraux libertariens qui, généralement, s'en tiennent strictement à une telle

¹ Voir Berlin (1969, xlv / 44), ainsi que Berlin et Jahanbegloo (1992, 41). Gray (1995, 16-18) souligne que Berlin considère la liberté négative et la liberté positive comme apparentées. Car toute négation de liberté, sous l'une ou l'autre de ses formes, porterait atteinte à la faculté de choisir (*powers of choice*) de l'agent.

² Pour rappel, Berlin écrit en pleine guerre froide.

³ Voir Berlin (1958, V; 1969, xlv / 42).

conception de la liberté¹. Cependant, tel n'est pas le cas. La plupart des libéraux ne partagent pas l'une des prémisses fondamentales des positions libertariennes qui consiste à reconnaître aux individus des « droits absolus ». Pour Berlin, les individus n'ont pas un droit absolu à la liberté, et la volonté de promouvoir la liberté des uns peut impliquer de restreindre celle des autres. Mais surtout, la liberté n'est pas la seule fin que les hommes peuvent vouloir poursuivre, et des « compromis » doivent donc être trouvés avec leurs autres fins². Chez bon nombre de libéraux contemporains, des préoccupations relevant de la justice sociale ou de l'égalité viennent, par exemple, s'adjoindre à leur engagement en faveur de la liberté. Pour le dire à la manière de Berlin, elles les amènent à prendre en compte non seulement la liberté en son sens le plus propre, c'est-à-dire négatif, mais également les « conditions » qui permettent aux individus d'exercer effectivement leur liberté.

Admettons, à titre d'exemple, que Revel soit sans domicile fixe. Citoyen d'une démocratie libérale, il peut tout à fait jouir de libertés négatives telles que la liberté d'expression ou la liberté d'association sans pour autant être en mesure d'exercer réellement ces libertés. Si rien n'entrave directement sa liberté d'exprimer, par exemple, ses réflexions sur sa condition par une lettre de lecteur dans la presse, il reste que Revel peut avoir perdu, ou même ne jamais avoir véritablement possédé, les capacités nécessaires pour tirer profit d'une telle possibilité. Aux yeux de libéraux de droite qui font peu de cas de valeurs telles que l'égalité ou la justice sociale, l'engagement en faveur de la liberté se limite pour l'essentiel à défendre la liberté négative des individus sans prendre véritablement en compte ses conditions d'exercice. Par contre, les libéraux de gauche et les socialistes libéraux considèrent que chaque individu devrait non seulement bénéficier d'une sphère de liberté inviolable mais aussi disposer de conditions minimales pour exercer cette liberté et réaliser les fins qu'il se choisit³. Bien loin de défendre une conception strictement négative de la liberté indépendamment de toute préoccupation d'égalité et de justice sociale, Berlin (1969, section II) défendait d'ailleurs une position de cette nature.

Certains libéraux font même un pas de plus que Berlin et soutiennent que, si la liberté négative est certes au cœur du libéralisme, une forme de liberté positive en constitue en quelque sorte le soubassement. A la différence de Berlin, ils ne se contentent pas de reconnaître simplement que la liberté positive a également de la valeur, mais ils y voient

¹ C'est aussi le cas de Hayek (1973, 56-57 / 67; 1978, 132-134 ; 1979, 130-132 / 155-157) qui n'est pas un libéral libertarien mais un libéral classique. Voir sur ce sujet les sections 1.7 et 1.8.

² Voir Berlin (1958, 124-126 / 173-175, 169-171 / 215-217; 1969, lvi-lvii / 52-53).

³ Rawls, par exemple, défend la « valeur équitable des libertés politiques égales » en réponse aux critiques de Marx à l'encontre de la seule défense des « libertés formelles ». Voir *JF* (§ 45, 148-150 / 204-207).

plutôt le fondement même de l'engagement libéral en faveur de la liberté négative. Selon cette approche, s'il est décisif que, sans être sujets à des entraves, les individus puissent, par exemple, adhérer à une foi religieuse ou y renoncer, se forger une opinion et l'exprimer, choisir un genre de vie ou en changer, c'est parce qu'en réalité, la liberté négative est au service de l'autonomie des individus. Autrement dit, la liberté positive est un bien intrinsèque et, par rapport à elle, la liberté négative n'a qu'une valeur dérivée¹.

Dans *On Liberty* (1859), Mill semble bien s'être fait l'avocat d'une conception du libéralisme reposant sur une telle compréhension des rapports entre liberté positive et liberté négative. En effet, Mill met l'accent sur la liberté comme absence d'entraves en même temps que sur un idéal d'autonomie individuelle et non collective. Or c'est bien l'idéal d'autonomie que Mill semble considérer comme le fondement ultime du libéralisme². Face aux possibles dérives d'une conception positive de la liberté, l'antimoralisme et l'antipaternalisme qui distinguent sa variante de libéralisme offrent par ailleurs un garde-fou qui peut sembler suffisant. Par antimoralisme, j'entends le fait de renoncer à user de la contrainte à l'encontre d'un agent pour lui imposer des valeurs qui font l'objet d'un large consensus dans la société, et, par antipaternalisme, le refus de restreindre la liberté d'action d'un agent « pour son bien », c'est-à-dire pour le protéger de lui-même¹. Pour Mill, il n'est jamais question de « forcer » les individus à être libres, c'est-à-dire à se comporter en être autonomes tirant profit des possibilités qui s'offrent à eux, mais seulement de créer une « atmosphère de liberté » qui rende possible l'autonomie des individus. A cet égard, Mill évite le paradoxe d'un libéralisme qui recourrait à des moyens antilibéraux, à savoir à la contrainte, dans le but de rendre les individus libres. C'est donc que, nonobstant le scepticisme de Berlin, il y a peut-être moyen d'écarter les dangers qui guettent une conception positive de la liberté.

Conçu dans une perspective alliant de la sorte liberté négative et liberté positive, l'Etat libéral n'est en fait nullement condamné à rester constamment sur la réserve en limitant à peu de choses près son rôle à celui d'un veilleur de nuit ou d'un arbitre. Au contraire, il peut soutenir certaines options qui, au bout du compte, élargissent la liberté (positive et négative) des individus plutôt qu'elles ne la restreignent. S'il le fait, il ne devient pas pour autant moraliste ou paternaliste. Car la seule fin qu'il poursuit est précisément de servir la liberté des

¹ Voir Gray (1995, 28-29) et surtout Raz (1986, chap. 15, section 2).

² Certes, à une exception près, Mill ne parle jamais d'« autonomie » mais plutôt d'« individualité » et de « développement de soi ». C'est justement au chapitre 3 de *On Liberty* (1859) où ces notions sont discutées en détail que sa conception positive de la liberté ressort de la manière la plus claire. Voir à ce propos la section 4.11 dans laquelle je suis l'interprétation de Arneson (1980, 480). Ce dernier propose d'entendre la notion millienne d'individualité comme équivalente à l'autonomie (*individuality-as-autonomy*).

individus et non de leur inculquer des valeurs ou une certaine conception de leur propre bien. Un Etat qui apporte ainsi un soutien financier aux universités, aux orchestres symphoniques ou aux parcs naturels, par exemple, n'entrave que très marginalement la liberté des contribuables. Cette « perte » de liberté plutôt indirecte est par ailleurs compensée par les gains de liberté qu'elle permet au plus grand nombre.

En se souciant de garantir au moins des conditions minimales d'exercice de la liberté négative, voire en faisant le pas de s'appuyer sur une variante modérée de liberté positive individuelle, le libéralisme acquiert une dimension sociale qui rend légitime le fait de parler à son propos de *libéralisme de gauche*. Evidemment, un tel souci tendant à s'assurer que les individus disposent de moyens suffisants pour exercer un contrôle réel, ne serait-ce que partiel, sur le cours de leur existence n'a pas l'heur de plaire aux libéraux de droite qui conçoivent bien souvent le « laissez-faire » économique et l'Etat minimal comme des implications directes de l'engagement libéral en faveur de la liberté individuelle². Un libéral de droite tel que Hayek ne manque d'ailleurs pas de souligner que le libéralisme n'implique en aucun cas de garantir aux individus des moyens de réaliser leurs fins dans l'existence en les faisant bénéficier, par exemple, des redistributions opérées par l'Etat-providence. Mais c'est là un point de vue que ne partagent pas du tout des libéraux de gauche tels que John Rawls ou Ronald Dworkin qui, au contraire, cherchent, quant à eux, à justifier la fonction redistributive de l'Etat³.

Même s'ils partagent un engagement commun en faveur de la liberté individuelle et qu'ils reconnaissent tous, explicitement ou non, une place centrale à la liberté négative, les libéraux voient leurs chemins se séparer dès que la discussion porte sur les moyens ou les conditions nécessaires à l'exercice de la liberté. Plus fondamentalement, leur manière d'entendre la liberté diffère en particulier en fonction du rôle qu'ils attribuent à la liberté positive et à d'autres valeurs, elles-mêmes controversées, telles que la justice ou l'égalité. Néanmoins, tous les libéraux reconnaissent au moins, que ce soit de manière expresse ou non, la valeur de la liberté au sens minimal qui est celui de sa conception négative. Dans la mesure où la liberté négative peut également être reconnue par d'autres théories politiques, on

¹ Voir les chapitres 3 et 4 pour une présentation du libéralisme millien mettant l'accent sur ces deux dimensions.

² Tel n'était pas le cas de Mill. Voir, à ce propos, la section 3.5. C'était, par contre, le cas de Hayek. Voir, par exemple, Hayek (1973, 56-57 / 67).

³ Rawls privilégierait certes les mesures visant à lutter contre les inégalités *ex ante* plutôt que *ex post*, ainsi qu'il ressort de son idée de « démocratie de propriétaires ». Voir sur ce point la section 1.9.

pourrait cependant objecter qu'il ne s'agit pas d'un trait distinctif du libéralisme¹. Toutefois, ce serait omettre le fait que, à considérer les choses dans une perspective historique, le libéralisme, voire le « prélibéralisme » des philosophes politiques anglais et des Lumières, a exercé depuis le XVII^e siècle une influence considérable. A certains égards, ses principaux rivaux que sont le conservatisme ou le socialisme se sont construits contre lui tout en en étant au moins partiellement issus. Du coup, certains éléments du libéralisme font partie du patrimoine de culture politique commun à toutes les grandes idéologies qui font vivre le débat politique de nos démocraties libérales. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'on retrouve certains de ses traits ou de ses engagements chez ses principaux rivaux. Mais le libéralisme se distingue par l'importance cruciale qu'il accorde à ce que l'on appelle parfois « la souveraineté des individus » ou encore, dans un sens peu différent, leur « indépendance éthique ». Cela l'amène à valoriser la liberté négative, voire même une forme de liberté positive, mais aussi une valeur apparentée à la liberté, celle de tolérance.

1.6 Tolérance et neutralité libérales

Ainsi qu'il est communément admis, une société libérale est une société tolérante où vivent ensemble des individus qui peuvent avoir des opinions, des valeurs et des genres de vie fort différents. De nos jours, il est devenu assez courant parmi les libéraux de considérer que la société libérale se distingue précisément par son *pluralisme*, c'est-à-dire par le fait que les individus qui la composent ont des conceptions de la vie bonne qui peuvent être parfois profondément différentes et même irréconciliables². Plus que jamais, de telles circonstances font de la tolérance une valeur fondamentale du libéralisme :

« Liberals are frequently *defined* as people who value liberty and the toleration necessary for the promotion of liberty(...). Although other political ideologies may find a place for the value of toleration, it is in liberalism that that place is most exalted. » (Mendus, 1989, 3)

D'ailleurs, la manière la plus courante de concevoir la tolérance dans la tradition libérale consiste justement à l'imbriquer dans la conception négative de la liberté. Entendue de cette

¹ Selon Peffer (1990, 123-137), même Marx fait sienne cette conception minimale et négative de la liberté. Mais, bien sûr, il ne s'en tient pas là. Voir à ce propos l'Appendice B.

² C'est, à peu choses près, sur un tel constat qu'est construit la variante de « libéralisme politique » qu'a défendue John Rawls (*JF*, § 1.3, 3-4 / 20-21 ; *PL*, Introduction). Voir, à ce propos, la section 6.7, ainsi que le chapitre 2 pour un aperçu des relations entre libéralisme et pluralisme.

manière, la tolérance libérale implique que l'Etat s'abstienne d'intervenir et que, précisément, il laisse les individus vivre conformément à leurs valeurs ou leurs préférences. C'est là ce qu'on peut appeler *la tolérance comme non-intervention*. En anglais, elle est synthétisée dans le slogan : « Live and let live »¹. Son lien de famille avec la liberté négative, ainsi d'ailleurs que son analogie avec le « laissez-faire » économique, tient au fait que plus un Etat libéral est tolérant, c'est-à-dire plus il s'abstient d'intervenir et laisse les individus libres de penser et de faire ce qu'ils veulent, plus ces derniers disposent d'une liberté négative étendue, tout au moins sous l'aspect de leur rapport à l'Etat. Lorsque l'Etat libéral tolère, par exemple, l'homosexualité, la prostitution, la pornographie, la consommation de certaines drogues, l'expression d'opinions impopulaires ou, plus généralement, des genres de vie originaux, il ne se prononce pas sur la valeur des options qu'il laisse ouvertes aux citoyens. Il ne fait que s'abstenir de recourir à son pouvoir de contraindre pour se mettre en travers de leur chemin.

Dans un premier temps, c'est-à-dire telle qu'elle était formulée, par exemple, par John Locke (1689), la conception libérale de la tolérance avait en fait une portée plutôt limitée. S'appliquant aux questions religieuses, elle concernait avant tout l'action de l'Etat en tant qu'il se distingue justement par son monopole du pouvoir général de contraindre. Posant une limite à l'exercice légitime du pouvoir, la tolérance permettait en particulier d'offrir une assise à la liberté religieuse. Mais, dans l'atmosphère puritaine de l'ère victorienne, Mill relevait déjà au milieu du XIX^e siècle que non seulement *l'Etat* mais aussi *la société* pouvait exercer des pressions tyranniques sur les individus ayant *de facto* pour effet de restreindre leur liberté². Même s'il n'usait pas nommément du terme dans *On Liberty* (1859), Mill favorisa une extension de la portée de la tolérance libérale. Partant des questions religieuses, on en vint progressivement à considérer que c'était plus généralement au pluralisme des opinions, des valeurs et des genres de vie que la tolérance libérale devait s'appliquer.

Par analogie avec la dichotomie de Berlin, on peut considérer comme *négative* la conception libérale de la tolérance dans la mesure où elle impose une restriction à l'action de l'Etat. En effet, un Etat qui tolère X est un Etat qui renonce à empêcher X alors qu'il serait en mesure de le faire. Plutôt que de tolérance, les libéraux contemporains parlent volontiers de nos jours de la nécessaire *neutralité de l'Etat libéral*³. Sous sa forme la plus plausible, la neutralité implique que l'Etat renonce à invoquer certaines raisons pour justifier son action. Car, si l'Etat libéral devait les invoquer, la nature de ces raisons l'amènerait à prendre parti

¹ Voir Mendus (1989, 5).

² Voir en particulier Mill (*OL*, chap. 1).

³ L'examen de cette doctrine fait l'objet du chapitre 5. Voir Waldron (1998b) pour un aperçu introductif.

dans les controverses religieuses, morales ou philosophiques qui opposent les citoyens. Par conséquent, cela le conduirait à entraver ou, au contraire, à favoriser certaines conceptions de la vie bonne. De même que la tolérance dont elle constitue en quelque sorte un prolongement, la neutralité impose donc une restriction à ce que l'Etat peut faire ou, en tout cas, aux motifs qu'il peut invoquer pour justifier ce qu'il fait¹. Un exemple permettra de mieux faire ressortir ce lien de famille entre tolérance et neutralité. Imaginons qu'un Etat introduise une norme pénale criminalisant l'homosexualité. Admettons en outre que les motifs du législateur à introduire une telle législation soient d'ordre religieux. En empêchant de la sorte les individus qui le souhaiteraient de vivre leur homosexualité, l'Etat adopterait une attitude intolérante et restreindrait leur liberté sans être, pour autant, en mesure de fournir une justification à son action qui soit acceptable par chacun. Car le seul fait que l'homosexualité heurte la sensibilité d'une partie de la population ne justifie pas en soi une restriction de liberté. A l'exemple de Mill, les libéraux soutiennent plutôt que, pour justifier une restriction de liberté, il faudrait pouvoir démontrer qu'une action entraîne un « dommage perceptible » pour autrui². Mais tel n'est manifestement pas le cas de l'homosexualité. Dès lors, les libéraux devraient donc plutôt s'en tenir à ce que l'on pourrait considérer comme une *présomption en faveur de la liberté* impliquant de situer le fardeau de la preuve du côté des partisans de restrictions³.

Durant les dernières décennies, la neutralité est devenue très populaire parmi les auteurs libéraux, au point que certains d'entre eux considèrent même un tel principe comme le cœur du libéralisme⁴. Toutefois, qui dit popularité ne dit pas unanimité. Même dans le camp libéral, certains la rejettent, estimant que le libéralisme implique plutôt un « esprit libéral », voire même une conception spécifique de la vie bonne, qui considère en particulier comme des vertus cardinales à la fois la tolérance et la capacité d'exercer son jugement critique sur les opinions, les pratiques ou les genres de vie⁵. Mais, si la neutralité a été critiquée par certains libéraux et, bien sûr, aussi par bon nombre d'auteurs antilibéraux, la tolérance négative dont l'assise dans la tradition libérale peut sembler encore mieux établie fait également l'objet de remises en question⁶.

¹ Comme l'écrit Raz (1986, 110): « Such a doctrine is a doctrine of restraint ».

² C'est là ce qu'on appelle le « principe de liberté » ou « principe du tort » (*harm principle*). Voir, à ce propos, les chapitres 3 et 4, ainsi que Mill (*OL*, § 1.9, 223 / 74) pour l'énoncé de son principe.

³ Voir Feinberg (1973, 20-22) pour une présentation de l'idée de « présomption en faveur de la liberté » inspirée d'une lecture de *OL* de Mill.

⁴ C'est le cas de Dworkin (1978) et Larmore (1987; 1996) dont les thèses sont examinées au chapitre 5, et aussi, avec certaines nuances, de John Rawls (*PL*, *JF*) auquel je consacre le chapitre 6.

⁵ Voir Rockefeller (1992) pour un exemple frappant de ce genre de libéralisme.

⁶ Voir Mendus (1989) pour une présentation critique, ainsi que les différentes contributions à ce débat publiées dans *Ratio Juris* (1997, 10/2).

Prolongeant le parallèle avec la discussion portant sur la liberté, certains philosophes contemporains en sont venus à opposer à cette conception traditionnelle de la tolérance une conception *positive*. S'inspirant, par exemple, de la réflexion menée par Charles Taylor (1992) sur la « politique de reconnaissance » des différences d'identité culturelle, ils soutiennent que la non-intervention est devenue une forme trop minimaliste de tolérance dans le contexte de nos sociétés multiculturelles contemporaines caractérisées par la coexistence sous des institutions politiques communes de groupes culturels très différents. Dans les circonstances qui sont les nôtres aujourd'hui, la tolérance comme non-intervention ne permettrait pas de garantir aux minorités impopulaires l'égal respect qu'elles sont en droit d'attendre et, par suite, une intégration sociale respectueuse de leur spécificité culturelle. En réalité, les individus dont l'identité s'inscrit dans une « culture minoritaire » méprisée par la « culture majoritaire » sont le plus souvent l'objet d'une forme d'exclusion sociale. Et si leurs représentants sont sujets à des discriminations, c'est moins tant en raison de ce qu'ils *font* qu'en raison de ce qu'ils *sont*¹. Or, la conception libérale de la tolérance comme non-intervention ne donnerait pas véritablement les moyens de combattre cette forme d'intolérance. Car renoncer à user du pouvoir de l'Etat de poser des obstacles à des genres de vie différents de ceux de la majorité semble bien ne pas répondre à ce genre de situations. A en croire les partisans d'une « politique de la reconnaissance », ce qu'il faudrait, c'est garantir une forme de *reconnaissance publique* aux cultures minoritaires aux fins d'aider celles et ceux qui en sont issus à trouver vraiment leur place dans la société. Pour ses partisans, une telle approche aurait l'avantage de donner les moyens de justifier des mesures positives qui, même si elles devaient avoir un caractère avant tout symbolique, iraient au-delà de la simple non-intervention¹.

Cependant, une telle révision de la conception libérale de la tolérance ne va pas sans entraîner des objections même de la part d'auteurs qui, par ailleurs, s'avèrent tout à fait disposés à admettre que la marginalisation, voire l'exclusion sociale, de groupes minoritaires constitue un défi qu'il convient à la fois de prendre au sérieux et de relever. D'un point de vue sémantique, parler de *tolérance comme reconnaissance* impliquerait d'étendre la portée du terme d'une manière qui peut sembler curieuse. En effet, qui dit « tolérer X » ne dit pas « apprécier X » ou « aimer X ». Car, comment cela peut-il faire sens de prétendre qu'on tolère ce qu'en fait, on apprécie ? En vérité, la tolérance semble plutôt impliquer une perception

¹ Dans le cas particulier de la Suisse, une étude récente a démontré qu'à qualifications égales, certains jeunes issus de l'immigration étaient pénalisés sur le marché du travail. Voir Fibbi et *alia* (2003).

négative de son objet. A cela s'ajoute qu'on peut douter qu'il soit possible de parvenir à une clarification suffisante de ce qu'on entend par « reconnaissance » pour en tirer des implications pratiques précises². D'ailleurs, force est de reconnaître qu'il n'est pas aisé de dégager une définition du terme chez les auteurs qui en font pourtant un usage si décisif. Enfin, s'il s'agit de reconnaître des « cultures minoritaires », il conviendrait cependant de ne pas perdre de vue que « une culture » n'est pas une entité stable ou fixe mais plutôt une réalité qui évolue en permanence, en particulier en vertu de ses interactions permanentes avec d'autres cultures. Si les auteurs qui proposent une révision de la doctrine traditionnelle de la tolérance libérale mettent le doigt sur des réalités qu'il convient d'affronter, il reste que leurs propositions sont chargées de fortes ambiguïtés. Plutôt que de défendre le droit pour chacun de se construire une identité individuelle complexe, voire bigarrée, leur approche du multiculturalisme comporte un sérieux risque de figer des identités culturelles qui, par nature, sont pourtant plutôt sujettes au changement, ainsi qu'à des influences et des variations multiples. De même que la conception positive de la liberté, la tolérance positive ne manque donc pas de susciter des réticences d'un point de vue libéral¹.

Si les libéraux divergent dans leur manière d'affronter les nouveaux défis d'une société multiculturelle, il reste que la plupart d'entre eux admettent que la tolérance est une valeur fondamentale du libéralisme et qu'elle entretient une relation étroite avec cette valeur encore plus fondamentale qu'est la liberté. D'un point de vue historique, la tolérance négative en matière religieuse a d'ailleurs constitué l'un des apports incontestables du libéralisme. Le principe de séparation des Eglises et de l'Etat y trouve son origine. Mais, de nos jours encore, la tolérance négative est un idéal libéral qui est loin d'être dépourvu d'attraits. Le principal atout d'une société libérale qui cultive la tolérance négative tient manifestement au fait qu'elle permet aux individus de poursuivre les conceptions de la vie bonne qui ont leur préférence sans être sujets à des entraves. Une telle société considère la diversité des opinions, des valeurs et des genres de vie comme un développement naturel des potentialités humaines dans une atmosphère de liberté. Or, sur le plan de la théorie, cela conduit bon nombre de libéraux, en particulier depuis Mill, à reconnaître au pluralisme une place de choix dans le panthéon des valeurs libérales aux côtés de la liberté de la tolérance. C'est précisément sur ce type de libéralisme, qui prend lui-même des formes diverses, que j'entends fixer mon attention. Mais,

¹ Voir Galeotti (1997; 2002) pour une révision de la conception libérale de la tolérance conçue dans cette perspective.

² Voir sur ce point les critiques formulées par Lukes (1997).

ces valeurs fondamentales du libéralisme ayant été discutées, il convient encore de faire certaines distinctions d'ordre général entre diverses formes de libéralismes.

1.7 Libéralisme moderne et libéralisme classique

Conformément à la thèse que j'ai soutenue dans les premières sections de ce chapitre, si tous les libéraux considèrent la liberté, voire même la tolérance, comme des valeurs fondamentales, ils se distinguent entre eux par les autres valeurs qu'ils leur associent². En outre, s'ils peuvent s'accorder nominalement sur certaines valeurs, il est clair qu'ils diffèrent parfois très sensiblement dans l'interprétation qu'ils en donnent. Tel est par exemple le cas de Friedrich A. Hayek et John Rawls qui, tous deux, considèrent la liberté et la justice comme des valeurs essentielles du libéralisme tout en les entendant de manière passablement différente. Considérés globalement, leurs libéralismes ont au bout du compte peu en commun. Ainsi, pour le dire de manière lapidaire, c'est donc qu'en quelque sorte, *le libéralisme n'existe pas*, et que seul existent *des libéralismes*. Or, afin de s'orienter dans cette vaste famille idéologique, il peut être utile de recourir à certaines distinctions.

A considérer la littérature, il faut constater qu'une multitude de critères sont utilisés pour opérer des distinctions entre diverses formes de libéralisme. Et les critères utilisés dépendent bien sûr assez étroitement de l'aspect sous lequel on entend considérer ces variantes de libéralisme. Si l'on s'intéresse, par exemple, au type de théorie morale sous-jacente, il est possible de distinguer un *libéralisme déontologique* insistant sur la primauté de certains droits d'un *libéralisme téléologique* privilégiant la poursuite de certaines fins telles que la perfection ou l'utilité. Je me référerai d'ailleurs à une distinction de cet ordre lorsque j'examinerai le libéralisme de John Rawls qui relève lui-même d'un libéralisme déontologique³. Dans l'immédiat, j'aimerais toutefois m'arrêter à quelques distinctions qui me permettront de préciser davantage le genre de libéralisme qui m'occupe principalement. Même si elles ne se confondent pas, ces distinctions sont manifestement apparentées. La première et la plus simple, à laquelle j'ai parfois recouru, consiste à se référer au clivage traditionnel gauche-droite pour parler d'un *libéralisme de droite* et d'un *libéralisme de*

¹ Sans doute n'est-il pas fortuit que Taylor soit bien connu à la fois pour sa défense d'une « politique de la reconnaissance » (Taylor, 1992), et pour sa défense de liberté positive corrélative de sa célèbre critique de la liberté négative (Taylor, 1979c).

² Voir les sections 1.4 et 1.5.

³ Voir le chapitre 6.

*gauche*¹. Une manière qui s'en rapproche beaucoup et à laquelle j'ai également recouru consiste à opposer un *libéralisme économique* faisant grand cas du principe du « laissez-faire », de la liberté des contrats, voire de « l'Etat minimal », à un *libéralisme égalitariste* justifiant les interventions de l'Etat au nom de la justice sociale. Conformément à ma pratique jusqu'ici, je continuerai à utiliser parfois ce genre d'expressions qui se justifient d'elles-mêmes en vertu du contexte dans lequel elles sont introduites.

Une autre distinction, bien connue en théorie politique et dont l'usage semble remonter au philosophe italien Benedetto Croce (1927), oppose pour sa part le *libéralisme économique* au *libéralisme politique* (ou encore *philosophique*). La langue italienne dispose d'ailleurs de termes différents pour marquer cette différence. On parle, d'une part, de *liberismo* pour signifier le libéralisme économique et, d'autre part, de *liberalismo* pour désigner le libéralisme politique². Mais une telle distinction suscite la désapprobation d'un libéral de droite comme Hayek (1978, 132). En effet, la « tradition anglaise » qui joua indéniablement un rôle décisif dans le développement du libéralisme ne justifie pas à ses yeux une telle distinction. Chez des libéraux anglais comme Locke ou Smith, la défense de la propriété privée, de la liberté des contrats, voire de l'économie de marché était étroitement liée à un plaidoyer en faveur d'institutions politiques garantissant les libertés fondamentales. En dépit de cette objection historique, il reste cependant que bon nombre de libéraux contemporains ne considèrent pas le libéralisme économique à la manière de Hayek et des néolibéraux comme un prolongement nécessaire du libéralisme politique ou philosophique. Nombreux sont en effet les philosophes libéraux contemporains qui se prononcent plutôt en faveur des interventions de l'Etat et des institutions de l'Etat-providence. John Rawls est à cet égard l'exemple le plus frappant³. Mais les choses vont même encore plus loin puisque les libéraux de gauche évoluent bien souvent sur un terrain commun avec le socialisme. D'ailleurs, un certain nombre d'entre eux, dont Rawls justement, sont même disposés à envisager la possibilité d'un régime économique de type socialiste qui, par exemple, allierait l'efficacité du marché à la propriété publique des moyens de production⁴.

¹ C'est ce que fait par exemple Van Parijs (1991, 89).

² Voir, à ce propos, Bobbio (1991, 104) et Lukes (2003, 31).

³ Depuis les années 1980, Rawls a utilisé l'expression « libéralisme politique » pour préciser le genre de libéralisme qu'il défendait. Mais il a donné à cette expression un sens plus spécifique que celui que lui donnait Croce. Voir, à ce propos, la section 6.7.

⁴ Pour une présentation de ce qu'on appelle le *socialisme libéral*, voir la section 1.9. Il faut noter en outre que pareille ouverture au socialisme était déjà manifeste chez John Stuart Mill. Sur cet aspect de la pensée de Mill, voir Ten (1998), Ashcraft (1998), ainsi que le chapitre 3. Quant au débat commun aux libéraux égalitaristes et aux socialistes, voir Roemer (1994, 26-27), Peffer (1990, 28-29) et Kymlicka (1999, 177-178).

La distinction entre libéralisme économique et libéralisme politique (ou philosophique) a toutefois le désavantage de négliger le fait que les partisans du libéralisme économique considèrent également qu'une forme de libéralisme politique fait partie de leur doctrine. Cette distinction met peut-être trop l'accent sur les différends qui opposent les libéraux sur le plan de la politique sociale et économique tout en omettant le fait que, tout au moins de nos jours, leurs désaccords s'étendent également à des questions de mœurs et de culture. En dernier lieu, j'aimerais recourir, avec quelques aménagements, à une distinction proposée par Alan Ryan (1993) qui me semble mieux à même de rendre compte de tous les aspects qui opposent deux courants principaux du libéralisme. Ryan oppose, pour sa part, le *libéralisme moderne* au *libéralisme classique*. Par libéralisme classique, il entend, par exemple, le libéralisme de John Locke, Adam Smith, Alexis de Tocqueville et Friedrich A. Hayek :

« It focuses on the idea of limited government, the maintenance of the rule of law, the avoidance of arbitrary and discretionary power, the sanctity of private property and freely made contracts, and the responsibility of individuals for their own fates. » (Ryan, 1993, 293)

C'est cette variante de libéralisme, que j'ai appelée jusqu'ici libéralisme de droite ou libéralisme économique, qui suscite les plus vives réactions de rejet dans le débat politique ordinaire en Europe continentale¹. Avec les gouvernements Thatcher et Reagan, puis la chute du communisme, le libéralisme classique qui avait connu son heure de gloire au XIX^e siècle, puis une période de perte de crédibilité au moins depuis la crise de 1929, est revenu au devant de la scène. Opposé à l'Etat-providence et n'épargnant pas ses critiques même envers les institutions démocratiques, il s'associe également volontiers à des positions conservatrices en matière de mœurs et de culture.

Pour sa part, le libéralisme moderne prend à bien des égards le contre-pied du libéralisme classique. C'est bien sûr le cas sur le plan économique et social dans la mesure où il est plutôt favorable aux interventions de l'Etat et soutient les institutions de l'Etat-providence. Se détournant des valeurs conservatrices sur le plan moral et culturel, le libéralisme moderne prend plutôt appui sur la conception millienne qui voit en l'homme « un être de progrès » (*a progressive being*)².

« Modern liberalism is usually (but not always) agreed even by its critics to be a form of liberalism, for its underlying moral basis is couched in terms of freedom. Negatively, the

¹ Voir la section 1.2.

² Voir Mill (*OL*, § 1.11, 224 / 76).

aim is to emancipate individuals from the fear of hunger, unemployment, ill-health and a miserable old-age, and positively, to attempt to help members of modern industrial societies to flourish in the way Mill and Humboldt wanted them to. » (Ryan, 1993, 294-295)

Aux yeux du libéralisme moderne, le pluralisme qui caractérise nécessairement une société où règne une atmosphère de liberté a une valeur intrinsèque. Par contraste avec les conceptions essentialistes de la nature humaine, le libéralisme moderne considère le pluralisme comme l'expression de la diversité des potentialités humaines lorsqu'elles ne sont pas tenues en bride et qu'elles peuvent se développer librement. Le pluralisme que chérissent les partisans du libéralisme moderne ne se réduit donc pas à un simple présupposé de la théorie économique en vertu duquel les individus ont des préférences et des intérêts distincts qu'ils devraient être libres de chercher à satisfaire dans un contexte de « laissez-faire » économique. En réalité, les libéraux modernes sont plutôt disposés à reconnaître que si la liberté économique a d'indéniables avantages, elle peut aussi bien constituer une entrave au libre développement de l'individualité de chacun. Ainsi, comme le faisait Berlin, par exemple, ils reconnaissent généralement la nécessité de garantir certains besoins fondamentaux pour que la liberté ne soit pas seulement formellement reconnue mais que ses conditions d'exercice soient également réunies. Soutenant des mesures visant à réduire la dépendance économique, le libéralisme moderne permet également aux individus d'expérimenter des modes de vie qui prêtent moins d'importance aux valeurs d'une société de consommation. Au bout du compte, le libéralisme moderne peut même prendre un tour anticapitaliste ou intégrer des préoccupations d'ordre écologique¹.

A considérer les choses d'un point de vue historique, le contraste relevé par Ryan entre libéralisme moderne et libéralisme classique, de même que la distinction introduite par Croce, fait écho à deux types de préoccupations qui ont à la fois précédé le libéralisme et accompagné son développement. L'apparition d'une société marchande telle qu'elle se donne à voir à la fin de la période médiévale dans les villes d'Italie septentrionale, puis, un peu plus tard, en Europe du nord-ouest, bat en brèche l'autorité d'un Etat omnipotent qui entendait encadrer très étroitement la vie économique. Les intrusions permanentes de l'Etat et les entraves qu'il pose à l'action des individus conduisent les « prélibéraux » à défendre l'autonomie de la société civile par rapport à l'Etat et les liens librement consentis qui la

¹ Voir Ryan (1993, 301-303) qui souligne les positions anticapitalistes de certains libéraux auxquels il compte même Mill.

caractérisent¹. Ce combat libéral se fixa dans la doctrine du « laissez-faire » économique dont les libéraux classiques font l'un des éléments centraux de leur conception du libéralisme. D'autre part, l'apparition avec la Réforme d'un pluralisme religieux irréductible finit par faire vaciller la doctrine de l'Ancien régime synthétisée dans des adages tels que « *cujus regio, hujus religio* » et « *un roi, une foi, une loi* »². Progressivement, la tolérance religieuse puis la séparation des Eglises et de l'Etat s'imposèrent. Ce changement des mœurs politiques dans un sens libéral trouve son expression institutionnelle dans la Constitution américaine de 1787 complétée du *Bill of Rights* et dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789.

Le libéralisme qui prend au XIX^e siècle la forme d'une idéologie politique constituée est en quelque sorte le point de rencontre des « solutions » apportées à ces deux problématiques historiques fondamentales. Les controverses sur ces deux grandes questions forment en quelque sorte l'arrière-plan historique des deux principales variantes du libéralisme contemporain : d'un côté, le *libéralisme classique* avec son insistance sur la liberté économique, de l'autre, le *libéralisme moderne* avec son engagement en faveur de la tolérance et du pluralisme, et sa sensibilité aux questions relevant de la justice sociale³.

1.8 Libéralisme constructiviste et libéralisme anticonstructiviste

Même si le libéralisme est par bien des aspects une théorie politique distincte, il est frappant de constater que chacune de ses deux principales variantes a tendance à se rapprocher et même à se confondre la théorie rivale la plus proche. Le libéralisme classique est parfois difficile à distinguer du conservatisme, et la composante égalitariste du libéralisme moderne tend à situer celui-ci sur un terrain commun avec le socialisme⁴. En dernier lieu, c'est à la proximité entre libéralisme moderne et socialisme que je souhaite m'arrêter⁵. Mais, avant d'en arriver là, il me semble néanmoins utile d'introduire une ultime distinction entre deux courants du libéralisme qui s'apparente également aux précédentes.

¹ On peut bien sûr s'interroger sur la question de savoir si les liens contractuels de la société civile sont toujours réellement « librement consentis ».

² Voir Gros (1992, 13-14) et Costa-Lascoux (1996, 8).

³ Même si, bien évidemment, toute tentative de classification des formes de libéralisme prête à controverse.

⁴ Voir Gaus (2000b, 262) qui fait cette remarque dans la conclusion de son étude comparative des principales théories politiques.

⁵ Voir la section 1.9.

Selon F.A. Hayek, il existe deux approches très différentes de « la structure des activités humaines » qui entraînent deux manières de concevoir les institutions¹. Dans la tradition libérale anglaise, l'ordre social est conçu comme le produit d'un processus évolutif. L'état généré par cette évolution est le résultat des interactions non coordonnées des individus. Hayek appelle « évolutionniste », ou « anticonstructiviste », cette approche des phénomènes sociaux. Par contraste, la tradition libérale continentale, à laquelle Hayek associe également Hobbes, Locke et les utilitaristes, adopte pour sa part une perspective qui prend le contre-pied de l'approche évolutionniste. Aux yeux des libéraux continentaux, il est à la fois possible et souhaitable de concevoir un modèle rationnellement justifié de l'ordre social qu'on s'efforcera ensuite de transposer dans la réalité sociale et institutionnelle. Hayek qualifie de « constructiviste » cette approche. Les libéraux constructivistes considèrent que les institutions ne peuvent être bonnes, à savoir être au service des intérêts humains, que si elles ont été « délibérément » conçues pour réaliser certains objectifs. Les anticonstructivistes, par contre, doutent foncièrement qu'il soit possible d'orienter de manière intentionnelle quelque chose d'aussi complexe qu'une société selon un modèle préétabli.

Au fond, constructivistes et anticonstructivistes diffèrent dans leur appréhension des potentialités de la raison humaine. Pour leur part, les anticonstructivistes soulignent les limites de la rationalité et se fient aux arrangements spontanés qui voient le jour en vertu d'un processus de sélection progressive des pratiques et des institutions. A leurs yeux, tout changement dans l'ordre social s'opère lentement et par étapes en tenant compte du fait que les pratiques et les institutions existantes sont le produit de l'expérience passée². Par contre, en héritiers des Lumières, les constructivistes sont, quant à eux, bien plus confiants dans les capacités de la raison humaine. Ils estiment qu'il est possible d'opérer des changements sociaux et institutionnels selon un plan préétabli³. Ainsi que le reconnaît son principal partisan contemporain, Friedrich A. Hayek, l'approche anticonstructiviste de l'ordre social s'inspire de l'analyse du fonctionnement du marché avancée par les économistes classiques pour en généraliser les conclusions⁴. Ainsi, qu'il s'agisse du marché ou de la société en général, les interventions de l'Etat au-delà de ce que nécessite l'exercice de fonctions telles que la police

¹ Voir Hayek (1973, 8-9 / 9-10) et, plus spécifiquement sur le libéralisme, Hayek (1978). Voir aussi Gaus (2000a, 186-189 ; 2000b, 59-60).

² Voir Hayek (1978, 136).

³ Sur les liens entre le libéralisme et les Lumières, voir Gray (2000, 26-27) qui critique Hayek pour avoir suggéré que la tradition libérale « anglaise », sous l'influence d'auteurs comme Smith et Hume, prenait le contre-pied des Lumières continentales. En vérité, Smith et Hume sont deux éminents représentants des « Lumières écossaises » dont les liens avec le mouvement des Lumières du continent ne devraient pas, selon Gray, être minimisés.

⁴ Voir Hayek (1973, 13 / 15).

et la justice sont sujettes aux mêmes objections. En dépit des bonnes intentions qui peuvent les fonder, elles sont vues comme susceptibles de générer des effets pervers qui annuleront les bienfaits visés. Les partis pris en faveur du « laissez-faire » et contre l'Etat-providence du libéralisme classique trouvent ici leur justification¹.

L'idée que l'Etat puisse tirer son origine ou, tout au moins, sa justification d'un contrat, ainsi que l'ont formulée de diverses manières un grand nombre de philosophes politiques modernes, relève manifestement, selon la distinction introduite par Hayek, d'une forme de constructivisme². La notion de contrat vise à rendre *publique* la justification des institutions sociales et politiques. Si, à la manière de Hobbes (1651), par exemple, on part du présupposé philosophique que tous les hommes sont nés libres et égaux, et que tous ont également part à la raison même s'ils ne la mettent pas en œuvre de même manière, la conclusion s'impose que les hommes sont en droit d'attendre une justification rationnelle des institutions qui prétendent limiter leur liberté et leur imposer des obligations. Selon cette conception contractualiste, la société politique est formée *par* les hommes *pour* les hommes, et les raisons qui la justifient doivent donc leur être accessibles³. Dans la tradition continentale du libéralisme, cela mène, selon Hayek, à construire des modèles conformément auxquels la société devrait être ordonnée et justifiée. Car seuls une société et un Etat reposant sur des bases rationnelles sont susceptibles d'obtenir l'aval de chacun des citoyens lorsqu'ils comparaissent devant le tribunal de la raison de chacun d'entre eux.

Cette conception contractualiste s'oppose diamétralement à celle des penseurs conservateurs. Car elle implique que les hommes soient en mesure de maîtriser ce qui, en dernier lieu, rend les institutions sociales et politiques légitimes. Le goût pour les « lumières de la raison » s'accommode mal de croyances ancestrales en un ordre social naturel ou sacré, ainsi que de préjugés ou de traditions qui s'imposent aux individus et dictent leur conduite sans qu'ils n'aient été en mesure de les soumettre à un examen critique. Sur ce point, le penseur conservateur Joseph de Maistre tient un discours anti-contractualiste particulièrement limpide.

« Tous les peuples connus ont été heureux et puissants à mesure qu'ils ont obéi plus fidèlement à cette raison nationale qui n'est autre chose que l'anéantissement des dogmes individuels et le règne absolu et général des dogmes nationaux, c'est-à-dire des préjugés utiles. (...) Le gouvernement est une véritable religion : il a ses dogmes, ses mystères, ses

¹ Voir Arblaster (1984, chap. 13-14) pour l'exemple historique de la politique de non-intervention de l'Etat qui a prévalu au XIX^e siècle en Grande-Bretagne.

² Voir Hayek (1973, 10 / 12) qui souligne ce point.

³ L'insistance de Rawls sur la notion de « publicité » est à cet égard tout à fait caractéristique. Voir, à titre d'exemple, *TJ* (§ 29), ainsi que Kant (1784) pour la genèse de cette approche.

ministres. L'anéantir ou le soumettre à la discussion de chaque individu, c'est la même chose ; il ne vit que par la raison nationale, c'est-à-dire par la foi politique, qui est un *symbole*. Le premier besoin de l'homme, c'est que sa raison naissante soit courbée sous ce double joug, c'est qu'elle s'anéantisse, c'est qu'elle se perde dans la raison nationale (...). » (De Maistre, 1797, 148)¹

Or le libéralisme constructiviste, de Hobbes à Rawls, prend précisément le parti inverse lorsqu'il soutient que les raisonnements qui fondent les institutions doivent être *transparents* à la raison humaine. J. Waldron a donné de cet idéal hérité des Lumières une reformulation qui, elle aussi, a le mérite d'être limpide.

« Society should be a *transparent order*, in the sense that its workings and principles should be well-known and available for public apprehension and scrutiny. People should know and understand the reasons for the basic distribution of wealth, power, authority, and freedom. Society should not be shrouded in mystery (...) » (Waldron, 1987a, 58, je souligne)

Mais cet état d'esprit inspiré des Lumières est partagé également par des auteurs qui, tels les utilitaristes, ne sont pas contractualistes. A cet égard, le cas le plus frappant est celui de Mill. Dans *On Liberty*, il critique en effet la soumission aveugle des individus et des sociétés aux traditions, et va jusqu'à parler de « despotisme de la coutume »². Pour Mill, il est clair que l'éthique et la politique devraient reposer sur des bases rationnelles et non sur des fondements échappant à toute possibilité d'examen rationnel.

L'opacité d'un processus de sélection non intentionnel des pratiques et des institutions s'oppose au parti pris de transparence des Lumières continentales. En ce sens, l'approche évolutionniste et anticonstructiviste de Hayek partage certains traits communs avec le conservatisme d'un auteur comme Joseph De Maistre et, bien davantage encore, de David Hume. Même s'il ne se confond pas strictement avec le conservatisme, le libéralisme anticonstructiviste s'en approche sensiblement. C'est donc que les liens entre libéralisme et conservatisme qu'on peut observer dans le débat politique de tous les jours trouvent leur pendant dans le champ de la théorie politique. Or cette parenté théorique méritait d'être mentionnée, même si, évidemment, elle ne discrédite pas en soi l'approche de Hayek. Mon but était plutôt de signaler l'existence d'une alternative aux approches constructivistes qu'elles soient utilitaristes, perfectionnistes ou contractualistes, qui m'occuperont principalement.

¹ Sur l'antilibéralisme de De Maistre, voir Holmes (1993, chap. 1).

² Voir, à ce propos, la section 4.11. Voir également Mill (*OL*, chap. 3).

1.9 Libéralisme moderne et socialisme libéral

En vérité, une autre parenté m'intéresse davantage. C'est celle qui lie le libéralisme moderne d'inspiration égalitariste au socialisme. Dans le débat politique ordinaire, le socialisme est, de nos jours encore, le plus souvent présenté par ses partisans comme une alternative radicale au libéralisme. Bien plus que le conservatisme qui, non sans raisons comme je viens de le souligner, est volontiers confondu avec le libéralisme en Europe continentale, le socialisme est perçu par la plupart des gens comme une position politique diamétralement opposée au libéralisme. Mais c'est avant tout face à un libéralisme classique porté au conservatisme, tel celui que défend Hayek, qu'une telle opposition se justifie. Car, dans le champ de la réflexion théorique, libéraux modernes et socialistes évoluent bien souvent sur un terrain commun, ainsi que je l'ai déjà mentionné. C'est, par exemple, le cas de John Rawls (*TJ*, *JF*), le plus célèbre libéral de gauche, et de John Roemer (1994), l'un des représentants de ce que l'on appelle le « marxisme analytique »¹.

Etant donné le rôle tout à fait exceptionnel que joue la pensée politique de Rawls dans le débat philosophique contemporain, je me limiterai dans cette section à présenter la position qu'implique sa propre version du libéralisme moderne à l'égard du socialisme. Le projet auquel Rawls s'est attelé en particulier dans *A Theory of Justice* (1971) consiste à systématiser nos intuitions morales afin de construire des critères pour évaluer la justice des institutions sociales fondamentales, autrement dit de ce qu'il appelle la *structure de base*. S'appuyant sur une argumentation passablement complexe dont je discute certaines caractéristiques clefs au chapitre 6, Rawls avance deux principes de justice qu'il nous propose comme guides pour mener nos réflexions sur les institutions². Présentés de manière un peu simplifiée, ces principes sont les suivants :

« Premièrement [(1)], le *principe d'égle liberté* impose que tous les citoyens jouissent des mêmes libertés de base (ou libertés civiques fondamentales) et que l'étendue de ces libertés égales soit la plus grande possible. Deuxièmement [(2a)], le principe d'*égalité équitable des chances* prescrit que les chances d'occuper des postes à responsabilité et, plus

¹ Contrairement à l'usage que tend à imposer en France Monique Canto-Sperber, lorsqu'on parle de « socialisme » dans le débat philosophique anglo-saxon, c'est également pour prendre en compte l'apport de la pensée de Marx, même si c'est en formulant des réserves sur des points importants. Pour ne mentionner que quelques exemples, voir notamment Arneson (1993), Rawls (*TJ*, §§ 41-42), Waldron (1987a, 59-62) et Peffer (1990; 1991). Voir aussi Wolff (2002) pour une réévaluation critique de l'oeuvre de Marx qui ne tombe ni dans un « philo-marxisme » ou un « anti-marxisme » de principe.

² Le second principe est dédoublé. Voir l'Appendice A pour leur énoncé définitif, ainsi que le chapitre 6 pour une discussion de la démarche de Rawls.

généralement, des positions socialement valorisées, soient aussi élevées que possible, et que personne ne subisse de discrimination à qualification égale. Troisièmement [(2b)], le *principe de différence*, ou principe de « maximisation du minimum », dit la chose suivante : prenons deux modèles de société A et B qui respectent tous les deux le principe d'égalité de liberté et le principe d'égalité équitable des chances ; supposons que ceux qui ont le *moins* de revenu dans le modèle A en ont *davantage* que ceux qui ont le *moins* de revenu dans le modèle B ; dans ce cas, la justice sociale impose de choisir le modèle de société A et de rejeter le modèle de société B. » (Arnsperger, 2003, 2)

S'ajoutent à ces principes des règles de priorité en vertu desquelles ils doivent être satisfaits selon un ordre lexical, autrement dit en ordre descendant. Enfin, les considérations d'efficacité économique passent après celles de justice.

C'est un fait bien connu que Rawls inscrit sa démarche dans la tradition contractualiste de J. Locke, J.-J. Rousseau et E. Kant, ou, pour le dire à la manière de Hayek, dans la tradition du libéralisme continental¹. Ainsi qu'il les entend, les principes de justice fixent les termes d'une coopération sociale équitable entre citoyens libres et égaux, tels qu'ils pourraient figurer dans un contrat auquel ils donneraient leur consentement.

« It follows that an ideal conception of the social order is set up which is to regulate the direction of change and the efforts of reform. » (TJ, § 85, 495 / 606)

Manifestement, la démarche contractualiste confère un caractère constructiviste à la théorie de Rawls². Même si, par sa méthode et son style philosophiques, elle était indéniablement novatrice au moment de sa parution, la *théorie de la justice comme équité* présentée dans *A Theory of Justice* s'inscrivait dans la veine du libéralisme social apparue à la fin du XIX^e siècle en Grande-Bretagne et dont Mill fut sans doute le précurseur.

Ainsi que le relève Rawls (TJ, § 17, 91 / 136), on peut considérer que ses deux principes de justice expriment des exigences tirées des trois grandes valeurs que sont la liberté, l'égalité et la fraternité. Les exigences relevant du principe d'égalité de liberté devant être satisfaites en premier, la théorie rawlsienne a manifestement un caractère libéral en vertu de ce poids primordial qu'elle attribue à la liberté individuelle. Mais Rawls ne se limite à défendre la liberté et encore moins la liberté négative. Sa théorie garantit également « la valeur » des libertés, en premier lieu des libertés politiques. Or ce sont précisément les implications de l'égalité et de la fraternité telles qu'elles sont exprimées en particulier dans le second principe qui jouent ce rôle³. Au bout du compte, Rawls reconnaît donc la valeur

¹ Voir TJ (§ 3, 10 / 37).

² Voir aussi TJ (§ 41).

³ Voir TJ (§ 32, 179 / 240) sur la distinction entre « liberté » et « valeur de la liberté » qui a des similitudes avec la distinction de Berlin entre la « liberté » (négative) et les « conditions de la liberté ». Voir également les

centrale de la liberté tout en lui adjoignant d'autres valeurs qui confèrent à sa théorie sa dimension égalitariste ou « solidariste »¹.

A Theory of Justice est certes le plaidoyer contemporain à la fois le plus étoffé et le plus célèbre en faveur d'un libéralisme égalitariste. Mais, contrairement à ce que l'on prétend trop souvent, Rawls n'est pas simplement le défenseur le plus éminent d'un Etat-providence compensant les inégalités générées par le capitalisme. En vérité, il ne formule pas *un modèle* de société mais plutôt *des critères* pour évaluer des modèles de société². S'agissant du premier principe de justice, l'expérience des régimes constitutionnels protégeant les libertés fondamentales permet d'imaginer assez aisément le genre d'institutions susceptibles d'y satisfaire. Quant au second principe, les critères posés par la théorie de la justice comme équité demandent à être complétés par des considérations empiriques. Par conséquent, Rawls ne tranche pas de manière définitive la question de savoir quel type d'institutions de base satisferait au mieux aux exigences formulées par ses deux principes de justice. Mais il donne tout de même quelques pistes, en particulier dans un de ses derniers textes publiés où il compare cinq régimes envisageables :

- a) Le *capitalisme du « laissez-faire »* fondé notamment sur la propriété privée des moyens de production ;
- b) Le *capitalisme de l'Etat-providence (welfare-state capitalism)* opérant des redistributions *ex post* ;
- c) Le *socialisme d'Etat avec une économie dirigée* en vertu de laquelle les moyens de production sont en mains de l'Etat et gérés par ses agents ;
- d) La *démocratie de propriétaires (property-owning democracy)* impliquant de disséminer la propriété *ex ante* ;
- e) Le *socialisme libéral (démocratique)* associant le recours au marché à la propriété publique des moyens de production³.

Pour des raisons évidentes, le socialisme d'Etat et le capitalisme du « laissez-faire » ne satisfont pas aux deux principes de justice¹. Le socialisme à la soviétique viole manifestement

§§ 45-46 et 52 de *JF* pour sa réponse aux critiques de Marx contre le libéralisme dans laquelle il soutient que le type de régime favorisé par ses critères de justice protège non seulement les libertés négatives mais aussi, dans une certaine mesure, les libertés positives.

¹ Pour reprendre l'expression utilisée par Van Parijs (1996, 10) qui considère que le « credo central de la pensée de Rawls » consiste à allier « tolérance » et « solidarité ».

² Voir Van Parijs (1991, 88).

³ Cette forme de socialisme est le plus souvent appelée par ses partisans *socialisme de marché (market socialism)*. Voir, par exemple, Roemer (1994).

le premier principe, en particulier parce que l'Etat, tout en administrant l'économie, est contrôlé par un parti unique et ne garantit ni les libertés fondamentales ni la liberté de choisir sa carrière et son emploi. Quant au capitalisme sans entraves, il génère de profondes inégalités comme en témoigne les exemples de la Grande-Bretagne du XIX^e siècle ou de certains pays émergents de nos jours. Les contrastes sociaux très marqués qu'il entraîne minent la valeur des libertés politiques. Ces quelques remarques n'ont toutefois rien de surprenant étant donné la nature des principes de justice. Par contre, ce qui peut sembler l'être davantage et qui, bien souvent, est omis par ses commentateurs, c'est que Rawls estime que le capitalisme corrigé par les institutions d'un Etat-providence ne satisferait pas non plus à ses deux principes². Certes, un tel régime garantit à chacun des conditions de vie décentes. Mais il laisse malgré tout se creuser de profondes inégalités en particulier en matière de propriété des moyens de production. Le contrôle de l'économie, mais aussi de la vie politique, tend du coup à se concentrer dans les mains d'une petite minorité. Au bout du compte, seuls les deux derniers régimes envisagés, la démocratie de propriétaires et le socialisme libéral, satisfont donc selon Rawls aux critères posés par sa théorie de la justice comme équité³.

La démocratie de propriétaires se propose d'opérer *ex ante* une égalisation relative des conditions en disséminant la propriété. Cela pourrait impliquer, par exemple, une législation sur l'héritage empêchant toute concentration significative de propriété, ainsi que des mesures favorisant l'éducation et la formation. Idéalement, un tel régime devrait éviter que n'apparaisse une classe sociale dépendante des aides de l'Etat⁴. Pour sa part, le socialisme libéral peut être entendu comme une forme de socialisme tentant de réaliser conjointement les idéaux libéraux, démocratiques et socialistes. Son caractère libéral se manifeste par le fait qu'il respecte le premier principe de justice en garantissant les libertés fondamentales également en matière de choix de carrière et d'emploi. Sa dimension démocratique tient au fait qu'il s'accorde avec le multipartisme et toutes les caractéristiques d'une vie démocratique, et que, au moins dans certaines de ses variantes, il cherche en outre à démocratiser la gestion des entreprises. Mais peut-on encore le considérer comme une forme authentique de socialisme dans la mesure où il admet le recours au marché à la manière de n'importe quelle économie de marché ? C'est en fait le cas puisqu'il continue à défendre l'un des principaux

¹ Voir, pour toute cette discussion, Rawls (*JF*, §§ 41-42).

² Nagel (2003, 63), par exemple, ne mentionne pas ce point, alors qu'il insiste sur la proximité entre la théorie de la justice comme équité défendue par Rawls et les idées social-démocrates européennes. D'ailleurs, il ne rappelle pas davantage quels sont d'après Rawls les deux régimes compatibles avec ses principes.

³ Voir Rawls (*JF*, § 41, 138 / 191)

⁴ Rawls (1987, 419-420 / 13 ; *JF*, § 41, 135 n.2 / 187 n.2) considère qu'il n'avait pas suffisamment mis en évidence dans *TJ* la différence entre une démocratie de propriétaires et l'idée classique d'Etat-providence.

objectifs du socialisme : la propriété publique des moyens de production¹. Pour des raisons d'efficacité et en l'absence d'alternative crédible, les partisans du socialisme libéral admettent certes que le travail devrait être alloué selon un mécanisme de marché compétitif. Mais ils persistent à considérer que chaque individu devrait disposer d'un droit à une part du profit des entreprises². Les droits de propriété des moyens de production devraient donc être organisés dans ce but. Cela laisse ouvertes de nombreuses possibilités qui se distinguent cependant de la concentration de la propriété que connaît le capitalisme et de leur accaparement par l'Etat qui prévalait dans les régimes communistes. Entre ces deux écueils, les partisans du socialisme libéral font l'hypothèse qu'il existe d'autres possibilités qu'il conviendrait d'explorer.

Entre la démocratie de propriétaire et le socialisme libéral, Rawls ne souhaite toutefois pas trancher. Il estime en effet que le choix du régime à privilégier dépend des circonstances historiques et des traditions de chaque pays³. Toutefois, son mérite consiste à reconnaître qu'il existe, au moins à titre d'hypothèse théorique, une forme de socialisme qui serait compatible avec les valeurs libérales fondamentales⁴. Ce n'est au fond pas une vraie surprise étant donné les liens historiques qui apparentent le socialisme au libéralisme continental et qui sont dus à l'influence des Lumières⁵. Cependant, il va de soi que toutes les formes de socialisme ne sont pas pour autant respectueuses des valeurs libérales fondamentales. Ce que j'entendais relever pour conclure, c'est que l'engagement libéral en faveur de la liberté individuelle et des libertés fondamentales telle que le reformulait Berlin (1958) constitue en quelque sorte un socle auquel aucune théorie socialiste ne peut renoncer si elle prétend avoir véritablement pris la mesure des expériences désastreuses du XX^e siècle.

¹ Malgré les précisions que j'apporte plus bas, je m'en tiens à cette formule traditionnelle comme le fait Rawls. Voir Roemer (1994, § 2) pour une discussion critique de ce concept.

² Voir, sur ce point, Roemer (1994, 120) et Arneson (1993, 281).

³ Voir Rawls (1987, 420 / 14 ; *JF*, § 42.2, 139 / 192).

⁴ C'est un point que relève Bidet (1995, 83) dans son étude critique sur *A Theory of Justice* : « Désignant sa position comme "libérale", [Rawls] donne à ce terme un sens large, puisqu'il l'applique aussi à des formes radicales de socialisme autogestionnaire. »

⁵ Ainsi que le soulignent Waldron (1987a, 36) et Mendus (1989, 161). Waldron (1987a, 57-62) insiste également sur le fait que la critique par Marx de l'opacité du mécanisme du marché tire sa source de l'exigence des Lumières de rendre transparentes les raisons justifiant l'ordre social. Voir aussi, à propos de cet aspect de la pensée de Marx, Miller (1989, 207). Cette dimension de la pensée marxiste classique constitue un point de désaccord important avec le socialisme libéral. Mais il reste frappant de relever qu'il tire sa source d'un patrimoine intellectuel commun au libéralisme continental et au socialisme.

2. Libéralisme, pluralisme et multiculturalisme

Si « le libéralisme » doit en fait être entendu au pluriel plutôt qu'au singulier, mon ambition n'est cependant pas d'établir un inventaire exhaustif de chacune de ses variantes, et encore moins de les examiner toutes. C'est la forme de libéralisme que j'appelle *libéralisme moderne* sur laquelle je concentre mon attention dans l'ensemble de ce travail¹. S'inspirant de Wilhelm von Humboldt et de Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill en donne une première formulation notamment dans *On Liberty* (1859). Défendant la liberté individuelle et la tolérance, mais aussi le pluralisme des opinions, des valeurs et des genres de vie, il en fixe les thèmes clefs. Dans d'autres écrits, il y adjoint une ouverture aux questions sociales qui le place sur un terrain commun avec le socialisme, comme il en ira de nombreux libéraux modernes après lui. Aux chapitres 3 et 4, je m'attache à défendre cette variante de libéralisme en tentant, entre autres, de relever ses atouts face à certaines questions contemporaines. Puis, aux chapitres 5 et 6, je m'y réfère en l'opposant à des variantes contemporaines de libéralisme moderne sur lesquelles se focalisent une part essentielle des débats philosophiques récents. Comme je tente de le montrer, les libéraux contemporains, tels que Ronald Dworkin, Charles Larmore ou John Rawls, se sont probablement trop distanciés des thèses de Mill. En effet, leur souci de ne pas porter atteinte au pluralisme les a conduit à défendre une conception du libéralisme fondée sur l'idée de neutralité, ou d'un principe apparenté, qui les a amené à abandonner la plupart des traits caractéristiques que Mill prêtait au libéralisme.

En vue de mieux saisir cette évolution du libéralisme moderne, je consacre ce chapitre aux liens qui se sont développés plus spécialement au XX^e siècle entre libéralisme et pluralisme. Si la liberté individuelle et la tolérance ont toujours été des valeurs essentielles au libéralisme sous ses diverses formes, le constat s'impose que le pluralisme a également acquis une place centrale dans l'œuvre de libéraux tels que Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Rawls,

John Gray ou Michael Walzer. Le plus souvent, ces auteurs se reconnaissent comme étant, à cet égard, les héritiers de Mill. Or, d'un point de vue historique, il semble que ce soit en particulier face aux fascismes et aux totalitarismes du XX^e siècle que le pluralisme en soit venu à être considéré comme un élément caractéristique autant d'une société libérale que du libéralisme comme tel. Ainsi, durant la guerre froide, les libéraux ne manquaient pas de dénoncer le moule conformiste et uniformisant que l'Etat communiste faisait peser sur la société et les individus. A l'image du personnage mythique de Procuste, l'Etat communiste s'efforçait en effet de changer l'homme pour l'adapter à sa conception de l'épanouissement humain plutôt que de concevoir le bien humain sur la base des hommes tels qu'ils sont. Face à la tentation totalitaire, les plus grands esprits libéraux du moment rappelèrent qu'il convenait de ne pas sacrifier à l'homme parfait de demain l'homme réel d'aujourd'hui, à la liberté « réelle » de demain la liberté « formelle » d'aujourd'hui. Les utopies et les idéaux tombèrent, du même coup, en discrédit, et le libéralisme prit parfois lui-même un tour plutôt conservateur.

Quelques décennies plus tard, les plus éminents représentants du libéralisme moderne, tels que Ronald Dworkin, Charles Larmore ou John Rawls, persistent cependant à adopter une attitude de suspicion à l'égard des idées du bien humain. Selon ces auteurs, le perfectionnisme, pourtant si répandu dans la tradition philosophique, et l'utilitarisme, quoique souvent associé à des positions libérales, reposent sur des conceptions du bien humain trop controversées pour servir de base de justification aux institutions sociales et aux politiques publiques d'une démocratie libérale. A leurs yeux, ce genre de théories morales et politiques conférerait aux institutions un caractère partisan, et favoriseraient un comportement partial, voire oppressif, de la part de l'Etat, dont les opinions, les valeurs et les genres de vie incompatibles avec leurs présupposés auraient forcément à pâtir. Ainsi, de même que l'Etat libéral ne peut se fonder sur une doctrine religieuse, il ne devrait, selon cette approche des partisans de la neutralité, s'appuyer sur des présupposés perfectionnistes ou utilitaristes.

Cette forme de libéralisme semble avoir, de nos jours, d'autant plus de force que le pluralisme en matière d'opinions, de valeurs et de genres de vie se trouve favorisé dans la période récente en particulier par le développement de la diversité culturelle. Cependant, l'évolution menant, en gros, de Mill à Rawls induit, à vrai dire, une mue assez conséquente pour la théorie libérale. En effet, la révision du libéralisme qu'opèrent les libéraux contemporains s'en tient sans doute avec trop de rigueur à un parti pris en faveur de la

¹ Voir la section 1.7.

neutralité de l'Etat comme si c'était la seule option possible, à supposer que l'on entende respecter le pluralisme. *A contrario*, je tenterai de soutenir dans ce chapitre que même le perfectionnisme, s'il est libéral ou si, tout au moins, il adopte certaines valeurs essentielles des libéraux, n'est pas nécessairement hostile au pluralisme.

2.1 La limitation libérale du pouvoir de l'Etat

L'expérience des totalitarismes et des fascismes a manifestement constitué une épreuve décisive pour le libéralisme. A un peu plus d'un siècle de distance, elle joue manifestement le même rôle de garde-fou aux yeux des libéraux contemporains que la déliquescence de la Révolution française en un régime de terreur aux yeux des libéraux du XIX^e siècle. S'en trouve ainsi confirmée la validité des positions libérales défendues alors par des auteurs tels que Benjamin Constant ou John Stuart Mill. Contre Rousseau et tous ceux qui s'enthousiasmaient avec lui à l'idée d'une « souveraineté populaire », Constant insistait sur le fait qu'indépendamment de l'importance de la participation politique, l'inviolabilité des libertés fondamentales devait être garantie¹. La souveraineté populaire ne pouvait donc être illimitée. Pour sa part, Mill relevait que, quel que soit le régime, c'est toujours une minorité qui gouverne au nom d'une majorité. De plus, l'opinion majoritaire peut elle-même être oppressive à l'encontre des minorités². La protection des libertés fondamentales, quelle que soit la manière dont le pouvoir s'exerce, est donc cruciale. Ces mises en garde des libéraux du XIX^e siècle ne faisaient d'ailleurs que prolonger les enseignements de John Locke selon lequel un bon gouvernement est nécessairement un gouvernement dont l'autorité est limitée¹. Ainsi, d'une manière générale, le combat des premiers libéraux tendait à défendre le constitutionnalisme libéral contre les tentations absolutistes et théocratiques, ainsi que le principe d'un gouvernement limité.

Par contraste avec les idéologies autoritaires omniprésentes dans la première moitié du XX^e siècle, ses principaux partisans considéraient le libéralisme comme un antifanatisme qui se distinguait par sa répugnance aussi bien envers les certitudes qu'à l'égard de tout dogmatisme intolérant. C'est dans cet esprit que, dans la période de l'entre-deux-guerres, des intellectuels libéraux anglais tels que John Maynard Keynes ou Bertrand Russell rappelaient

¹ Voir Constant (1814, chap. VI-IX; 1815, 310-322; 1819).

² Voir *OL* (chap. 1).

déjà les vertus du libéralisme comme antidote à la montée des totalitarismes et des fascismes². S'ils prenaient le contre-pied des dogmes idéologiques en professant une forme de scepticisme, les intellectuels libéraux de cette époque s'engageaient néanmoins dans leur pays en faveur de la défense des libertés ou contre l'impérialisme³. Durant la guerre froide, ils furent relayés par des philosophes tels que Isaiah Berlin et Karl Popper qui, chacun à sa manière, poussèrent plus avant la réflexion philosophique antitotalitaire. Or c'est en premier lieu dans les écrits de Berlin que l'on trouve le plaidoyer le plus connu en faveur d'un libéralisme cultivant le pluralisme⁴.

Si, pour sa part, Russell (1950, 21) se contente de rappeler la formule « *live-and-let-live* » pour souligner le lien étroit entre libéralisme et tolérance négative, Berlin, quant à lui, va plus loin. A ses yeux, il convient de reconnaître, à la manière de W. von Humboldt et de J.S. Mill, que les hommes poursuivent en vérité des fins très diverses. Or, selon Berlin (1958), l'expérience humaine démontre que les valeurs sont multiples et souvent en conflits entre elles, et qu'il n'existe aucun critère ultime pour les comparer et les hiérarchiser. La nécessité de choisir entre des valeurs en conflit est donc une caractéristique essentielle de la condition humaine. A cette conception du pluralisme, Berlin oppose ce qu'il appelle le monisme, à savoir la croyance si répandue en particulier dans la tradition rationaliste selon laquelle il existerait *une* réponse ultime aux grandes questions de l'humanité. Mais la société parfaite et la vie parfaite présupposant une harmonie des fins humaines et la fin des conflits entre valeurs constituent aux yeux de Berlin des illusions dangereuses dont il convient de se prémunir. Si la liberté individuelle revêt pour lui une importance décisive, c'est en dernier lieu parce qu'elle permet à chacun de trancher à sa façon la question des valeurs tout en les expérimentant dans sa propre existence. Pour Berlin, le pluralisme conduit donc au libéralisme.

Pour un libéral, un bon gouvernement est donc un gouvernement limité qui laisse aux individus la liberté de choisir leurs fins et de les poursuivre à leur convenance. Aussi le bonheur est-il avant tout du ressort de l'individu. Comme l'affirmait déjà Kant, personne, c'est-à-dire ni l'Etat ni autrui, n'est en droit de contraindre un individu à être heureux d'une certaine manière¹. Que ce soit sous la forme de la doctrine libérale de la tolérance ou de celle de la neutralité de l'Etat, l'individualisme éthique des libéraux conduit à reconnaître que les

¹ Voir Locke (1690, § 131, 65 / 277 ; § 149, 75-76 / 292 ; § 171, 87 / 311-312). C'est ce qui amène Walzer (1984, 326) à soutenir que « the limitation of power is liberalism's historic achievement. »

² Connu à la fois pour son pacifisme durant la Première guerre mondiale et pour ses critiques à l'encontre du bolchevisme, Russell, un peu à la manière de son contemporain américain, le philosophe John Dewey, était plutôt partisan d'un socialisme libéral et démocratique.

³ Voir Arblaster (1984, 302-303)

⁴ Voir Berlin (1949, 1958 et 1959), ainsi que Gray (1995, chap. 2 et 6).

individus sont libres de choisir les valeurs qui orientent leur existence et qu'il y a donc des limites morales à ce que l'autorité politique peut faire². A cet individualisme éthique caractéristique du libéralisme s'oppose diamétralement le paternalisme fort qui constitue l'un des traits distinctifs des totalitarismes. Or ce sont précisément ces limites morales que ces derniers outrepassent sans scrupule.

2.2 Jivago face au fanatisme totalitaire

L'histoire du XX^e siècle offre de nombreux exemples des conséquences dramatiques entraînées par un pouvoir politique total, exercé au mépris de toute limitation. Sous un régime totalitaire, même le citoyen ordinaire qui n'est pas un opposant déclaré au régime est en danger. Car il vit dans un environnement où, comme le soulignait Hannah Arendt (1951, 177) dans son étude classique sur le totalitarisme, « tout est possible ». Cette réalité politique trouve sa concrétion historique la plus frappante dans l'univers concentrationnaire qu'ont généré les différentes formes de totalitarisme. Dans leur logique politique infernale, les camps (d'extermination, de prisonniers, de travail, de rééducation, etc.) ont vocation à éliminer, écarter ou rééduquer les individus considérés comme déviants à l'aune de critères purement idéologiques. Comme il est bien connu, c'est avant tout en vertu de caractéristiques de naissance (classe sociale ou « race ») qu'un nombre considérable d'individus fut voué à un tel destin. Dans la perspective totalitaire, la poursuite des fins de l'Etat l'emporte sans restriction possible sur celles des individus particuliers. Au besoin, et besoin il y a toujours en ces cas, le bien collectif ne sera atteint qu'aux dépens de celui d'un nombre conséquent d'individus qu'on sacrifiera en chemin. Dans la perspective totalitaire, il n'y a donc plus de distinction possible entre l'individu et le collectif. Et si l'individu ne fait pas corps avec l'Etat ou la nation, il s'expose au pire.

Pour saisir en quelque sorte de l'intérieur la dynamique liberticide et destructrice de toute notion d'humanité d'un régime totalitaire, j'aimerais m'arrêter brièvement à certaines de leurs caractéristiques, ainsi que les révèle le célèbre roman de Boris Pasternak (1957), *Le docteur Jivago*. Dans la mesure où il date de la même époque que les principales contributions libérales dénonçant le totalitarisme, j'y recourrai en particulier pour mettre en

¹ Sur cet aspect de sa philosophie pratique, voir Kant (1793, 290 / 65), ainsi que la section 6.4.

² Sur les liens entre individualisme éthique et doctrine du gouvernement limité au sein de la tradition libérale, voir Raz (1986, 17-19, 107-110).

lumière les convergences manifestes entre les réflexions de son auteur qui a vécu lui-même les choses de l'intérieur et celles de philosophes libéraux occidentaux qui étaient ses contemporains. Ces quelques remarques de nature avant tout historique n'ont toutefois pas la prétention de dégager une implication exclusive entre antitotalitarisme et libéralisme. Car il va de soi que la critique du totalitarisme pouvait tout autant s'enraciner, par exemple, dans une forme de conservatisme, de républicanisme, de socialisme démocratique ou même d'anarchisme. Mais, c'est évidemment l'antitotalitarisme libéral qui m'intéresse au premier titre, de même que ses éventuels survivances postérieures. Car, à n'en pas douter, cet épisode crucial de l'histoire du XX^e siècle n'a pas été sans influencer sur la manière de concevoir le libéralisme dans la période postérieure.

Le roman de Pasternak offre un tableau de l'évolution des conditions de vie en Russie plus spécialement des premières années du régime bolchevique à la fin des années vingt. Après avoir servi au front comme médecin militaire, Jivago retourne à Moscou vers la fin de l'année 1917. Là, il revoit ses amis, ce qui lui permet de prendre la mesure des changements qui se sont opérés en son absence.

« Chacun avait perdu son univers propre, ses opinions à lui [ainsi que] son originalité de pensée. (...) Maintenant [Jivago] ne se sentait proche que des êtres qui pouvaient vivre sans phrases et sans déclamation (...) » (Pasternak, 1957, 227)

Puis, fuyant la capitale pour la campagne à la recherche de conditions de vie moins éprouvantes, il rencontre en chemin le général bolchevique Strelnikov. A travers ce personnage, Pasternak dresse le portrait psychologique du fanatique.

« Depuis l'enfance, Strelnikov aspirait à tout ce qui est grand et pur. Il voyait dans la vie un immense champ clos où les hommes luttèrent pour arriver à la *perfection* en obéissant à des règles scrupuleuses. Quand il comprit qu'il n'en était rien, l'idée ne lui vint pas qu'il avait eu tort de simplifier l'ordre du monde. Ravalant son humiliation, il se mit à caresser l'idée qu'il servirait d'arbitre entre la vie et les principes mauvais qui la souillaient ; qu'il prendrait sa défense, qu'il la vengerait. Sa déception l'avait rempli de rage. La révolution devait lui donner des armes. » (Pasternak, 1957, 324, je souligne).

Quant à de tels fanatiques épris de pureté et de perfection, Pasternak écrit enfin que

« [ce] sont des rochers et non des hommes, avec leurs principes, leur discipline ... » (Pasternak, 1957, 390).

Mais lui qui, contemporain des événements, accueille dans un premier temps plutôt favorablement la révolution bolchevique, que pense-t-il, avec quelques décennies de recul, de

l'idéologie au nom de laquelle tous ces bouleversements ont été entrepris et justifiés ? A cet égard, le point de vue qu'il prête à Jivago est sans ambiguïtés.

« Je ne connais pas de courant qui soit plus replié sur lui-même et plus éloigné des faits que le marxisme. Chacun se préoccupe de vérifier ses idées par l'expérience, alors que les gens du pouvoir, eux, font ce qu'ils peuvent pour tourner le dos à la vérité au nom de cette fable qu'ils ont forgé sur leur propre infaillibilité. (...) La politique ne me dit rien. Je n'aime pas les gens qui sont indifférents à la vérité. » (Pasternak, 1957, 334).

Aux yeux de Pasternak, le marxisme a donc tous les traits d'un dogme auquel les hommes du pouvoir s'en tiennent avec un fanatisme inébranlable que les années qui passent n'ont fait que renforcer.

Mais ce qu'il y a de particulièrement saisissant dans le roman de Pasternak, c'est qu'il offre un tableau très réaliste du conformisme étouffant toute forme d'individualité et d'originalité de pensée que généra la révolution bolchevique dès ses premières années. Car, quoi qu'en aient dit ses partisans, la dictature du prolétariat s'est très vite transformée en dictature du parti et de ses leaders prêts à tout pour assurer la pérennité de leur régime. Et, comme on le sait bien, la période stalinienne poussera cette logique à des extrémités difficilement concevables. Mais, jusqu'aux dernières années d'un régime quelque peu adouci, les dissidents avançant des idées non conformes à la doctrine officielle seront encore considérés comme des malades mentaux et, comme tels, laissés aux bons soins de la psychiatrie. Plutôt que d'appréhender la diversité des opinions comme une chance de progrès, l'Etat communiste la perçoit donc comme un danger pour la prééminence de sa doctrine et, du même coup, pour la sécurité de l'Etat. Par excellence, l'Etat communiste est paternaliste. Il traite ses citoyens comme des mineurs incapables de toute indépendance d'esprit. A l'aune de la doctrine officielle, les bureaucrates du parti ont la présomption de savoir ce qui est bon pour eux. Et, si certains renâclent à reconnaître cette « vérité » et expriment des divergences de vue, ils sont d'emblée considérés comme irrationnels, c'est-à-dire comme des malades qu'il convient de traiter comme tels¹. Mêlant un rationalisme exacerbé à une conception de la liberté positive collective, le marxisme à la manière soviétique aboutit à un enfer totalitaire où l'autorité politique exerce un contrôle total sur les individus au nom de leur prétendue libération collective.

¹ Voir sur ce point Smith (1988, 206-216).

2.3 L'antifanatisme et l'antiutopisme libéral de la guerre froide

La réalité soviétique a tout du mauvais rêve lorsqu'on l'examine à l'aune du libéralisme de Locke ou de Mill, ainsi que le firent durant la guerre froide des philosophes libéraux aussi différents que Bertrand Russell, Isaiah Berlin ou Karl Popper. Face au dogmatisme et à la prétention à l'infailibilité des doctrines totalitaires, Russell oppose alors l'attitude prudente de la tradition empiriste et libérale anglaise. Ainsi écrit-il :

« [t]he essence of the Liberal outlook lies not in *what* opinions are held, but in *how* they are held: instead of being held dogmatically, they are held tentatively, and with a consciousness that new evidence may at any moment lead to their abandonment. This is the way in which opinions are held in science, as opposed to the way in which they are held in theology. » (Russell, 1950, 21)

A la fin de sa célèbre conférence de 1958 sur la liberté, Berlin cite, dans le même esprit, Joseph A. Schumpeter selon lequel

« [t]o realize the relative validity of one's convictions (...) and yet stand for them unflinchingly, is what distinguishes a civilized man from a barbarian. » (Schumpeter cité par Berlin, 1958, 172 / 218)

Et, dans l'Introduction à ses essais, Berlin abonde lui-même dans le même sens :

« [w]hat the age calls for is not (as we were so often told) more faith, or stronger leadership, or more scientific organization. Rather is it the opposite – less Messianic ardor, more enlightened skepticism, more toleration of idiosyncrasies, more frequent *ad hoc* measures to achieve aims in a foreseeable future, more room for the attainment of their personal ends by individuals and by minorities whose tastes and beliefs find (whether rightly or wrongly must not matter) little response among the majority. » (Berlin, 1969, 39 / 95)

A l'encontre des doctrines politiques qui affirment dogmatiquement leurs « vérités » et dont les partisans sont prêts à tout pour les mettre en œuvre, Russell et Berlin semblent donc suggérer que le libéralisme s'appuie sur une forme de scepticisme. Ainsi, à l'inverse de ce qu'ont soutenu un très grand nombre de philosophes, de Platon à Hegel et Marx, il n'existerait aucune vérité définitive sur l'homme et les fins dernières de son existence à laquelle on puisse avoir recours pour justifier une certaine forme de gouvernement.

A sa manière, la philosophie de Karl Popper qui se développe à la même époque semble également épouser une forme de scepticisme¹. Comme Russell, Popper s'en prend aux

¹ Voir à ce propos les remarques de Verdan (1991, 27-28).

fondements épistémologiques des idéologies totalitaires. Au scientisme, ainsi qu'aux dogmatismes de toutes natures et plus spécifiquement au marxisme-léninisme, Popper oppose une conception épistémologique qui se défie des certitudes.

« *La science ne repose pas sur une base rocheuse. La structure audacieuse de ses théories s'édifie en quelque sorte sur un marécage. Elle est comme une construction bâtie sur pilotis. Les pilotis sont enfoncés dans le marécage mais pas jusqu'à la rencontre de quelque base naturelle ou « donnée » et, lorsque nous cessons d'essayer de les enfoncer davantage, ce n'est pas parce que nous avons atteint un terrain ferme. Nous nous arrêtons, tout simplement, parce que nous sommes convaincus qu'ils sont assez solides pour supporter l'édifice, du moins provisoirement.* » (Popper cité par Verdan, 1991, 28, je souligne)

Les fondements de la science, même les plus décisifs, restent donc des hypothèses, des approximations de la vérité acceptées *provisoirement*. Principes et certitudes ayant pour effets de transformer les hommes en « rochers », ainsi que le dénonçait si bien Pasternak, sont donc à bannir. Aux yeux de Popper, ils ne relèvent pas plus de la science que de la philosophie dans la mesure où ils échappent à toute possibilité d'examen selon les méthodes rationnelles de ces deux domaines de connaissance.

Toutefois, le penchant des libéraux de l'époque de la guerre froide à considérer que le libéralisme implique une forme, certes modérée, de scepticisme peut prêter à discussion. Car, en recourant à une prémisse sceptique, comment pourrait-on fonder solidement les valeurs politiques dont le libéralisme s'est pourtant fait depuis ses origines le porte-drapeau ? Historiquement, des libéraux comme Voltaire, Condorcet, Humboldt ou Mill, par exemple, sont en effet bien connus pour s'être engagés en faveur du progrès moral et social¹. Les libéraux ont en outre toujours défendu des valeurs telles que la liberté et la tolérance. Or, le scepticisme impliquant qu'aucune valeur ne l'emporte sur une autre ne constitue donc pas une option qui s'ouvre à eux puisque, entre autres choses, ils défendent la supériorité de la tolérance sur l'intolérance et la persécution (Mendus, 1989, 78)². Mais, en vérité, bien plus que de promouvoir un scepticisme ou un relativisme moral, l'intention poursuivie par des auteurs libéraux, par ailleurs très différents, tels que Russell, Berlin ou Popper était surtout de souligner le coût humain du mépris dogmatique pour les enseignements de l'expérience. Ainsi que l'illustre d'ailleurs parfaitement l'œuvre de Pasternak, le résultat immédiat le plus évident du dogmatisme est à leurs yeux de conduire à des sacrifices humains considérables, commis

¹ Voir à ce propos Arblaster (1984, 300).

² La même difficulté apparaît dans la version du libéralisme neutraliste défendue plus récemment par Bruce Ackerman (1980, 368-369). Pour une réfutation, voir Mendus (1989, 75-79) et Sher (1997, 141-142).

au nom d'un lendemain meilleur toujours annoncé mais jamais advenu¹. En réalité, Russell (1950, 20) présente sa conception d'un libéralisme empiriste comme s'inspirant plutôt de la philosophie théorique et pratique de Locke. En effet, il la voit comme une alternative autant au dogmatisme que, précisément, au scepticisme. Et, de son côté, Berlin semble bien avoir toujours défendu une forme de réalisme moral tout en se distanciant du relativisme et du scepticisme que peuvent parfois suggérer certaines de ses formulations².

La volonté des libéraux du milieu du XX^e siècle de réfuter les utopies totalitaires les conduit, à certains égards, à se rapprocher des conservateurs. Tel Edmund Burke à la fin du XVIII^e siècle, ceux-ci ont en effet toujours critiqué le recours à des idéaux abstraits pour justifier des réformes politiques et sociales ambitieuses. En matières morale et politique, le scepticisme, que ce soit avec Montaigne ou David Hume, par exemple, a d'ailleurs plutôt été à l'époque moderne l'apanage de conservateurs. Au XX^e siècle, la tradition de pensée initiée par Burke trouve d'ailleurs son prolongement dans l'œuvre d'un auteur bien connu pour son libéralisme flirtant avec le conservatisme, à savoir Friedrich A. Hayek. Paradoxalement, les libéraux de la guerre froide prennent donc le relais de l'antiutopisme conservateur. Mais, comme je l'ai déjà signalé, même Hayek (1978, 119-121) reconnaît l'existence d'une tradition libérale constructiviste qui tente de formuler des modèles de bon gouvernement et de société bonne pour orienter les réformes¹. De plus, il convient de relever à cet égard que des auteurs qui font pourtant référence aux yeux de Hayek tels que Adam Smith, David Hume ou John Stuart Mill s'accordent à considérer que c'est précisément le rôle de la réflexion politique que de rechercher une forme de gouvernement « plus parfaite » (Vergara, 2002, 21-23). Mill l'exprime clairement lorsqu'il écrit que

« [t]o inquire into the best form of government in the abstract (as it is called) is not a chimerical, but a highly practical employment of scientific intellect ; and to introduce into any country the best institutions which, in the existing state of that country, are capable of, in any tolerable degree, fulfilling the conditions, is of the most rational objects to which practical effort can address itself. » (Mill, 1861*a*, 380).

Avec le recul, on peut certes considérer que la critique des utopies totalitaires constituait certainement un prolongement naturel et nécessaire de l'antifanatisme libéral. Mais, en vue de procéder à une telle critique, rien n'obligeait les libéraux à devenir, en quelque sorte, des conservateurs professant un antiutopisme de principe. En effet, la simple réaffirmation de leurs engagements en faveur de la liberté individuelle et de la tolérance, par exemple, aurait

¹ Voir Russell (1950, 24-26) et aussi Berlin (1990, 14 / 29-30).

² Voir Berlin (1958, 172 / 218), ainsi que Gray (1995, 41 et 46-47).

pu constituer une base suffisante pour fonder leur critique. D'ailleurs, le libéralisme n'est pas intrinsèquement hostile à toute forme d'utopie. Ainsi, le plus éminent philosophe libéral contemporain, John Rawls, considère que la philosophie politique peut tout à fait avoir pour fonction parmi d'autres de s'interroger autant sur ce qui est politiquement *désirable* que sur ce qui est *possible*. Aussi en vient-il à parler, de même que d'autres libéraux de gauche et que certains socialistes libéraux, de la nécessité de formuler des « utopies réalistes » pour guider le sens des réformes sociales et politiques². La légitime critique de l'utopisme malsain qui ne tient compte ni de ce que sont les hommes réels ni, plus généralement, de l'expérience ne débouche donc pas nécessairement sur le renoncement à toute forme d'utopie.

2.4 La critique de l'Etat-Procuste et de ses justifications philosophiques

Quoi qu'il en soit, il reste que le libéralisme de la guerre froide a fait de la critique des utopies l'un de ses principaux chevaux de bataille. Lorsque Popper établit une généalogie intellectuelle du totalitarisme dans sa célèbre étude intitulée *The Open Society and Its Enemies* (1945), c'est en particulier à Platon qu'il commence par s'en prendre. S'il est à ses yeux une conception particulièrement néfaste que le maître de l'Académie a contribué à propager, c'est bien celle qui consiste à considérer que le rôle du philosophe puisse être de s'élever vers l'Idée du Bien pour redescendre ensuite dans le monde sensible de la Cité, autrement dit dans la caverne du mythe platonicien, dans le but de réaliser cet idéal. Pour Popper, ce genre de perfectionnisme qui mêle l'éthique et la politique à la métaphysique trahit le parti pris d'humilité intellectuelle de Socrate auquel il eût mieux valu que s'en tiennent les philosophes. Il ouvrirait la voie à tous ceux qui privilégient, et cela quel qu'en soit le prix humain, la pureté de l'idéal sur les enseignements de l'expérience. De fait, Popper a donné de cette approche anti-utopiste, qui, bien vite, forma le corps d'une rhétorique très populaire, une version d'autant plus frappante qu'elle reste très polémique. Conçue durant la Seconde guerre mondiale dans le cadre de la lutte intellectuelle contre le nazisme et alors que s'annonçait déjà la guerre froide, elle trouve d'ailleurs dans les circonstances historiques présentes l'occasion de se recycler sous la forme d'une critique du fondamentalisme religieux tout aussi portée aux

¹ Voir la section 1.8.

² Voir Rawls (*JF*, § 1.4, 4 / 21, ainsi que § 5.1, 13 / 32).

généralités¹. La « cité parfaite » au nom de laquelle agissent les terroristes, ce serait de nos jours la « cité de Dieu », idéal dont la pureté justifierait les pires exactions. A l'ennemi nazi ou communiste se substitue désormais le théocrate antilibéral et anti-occidental².

Pour Russell, Popper ou Berlin, Platon n'est en vérité que le premier représentant d'une tradition philosophique rationaliste qui s'étend jusqu'à Hegel et Marx. D'ailleurs, même l'utilitarisme, dont les principaux représentants étaient pourtant des libéraux, se rattache à cette tradition. Dans le but de dégager les institutions sociales de l'emprise de coutumes arbitraires et de les refonder sur des bases rationnelles, il propose en effet un critère, le principe d'utilité, que ses partisans estiment à la fois clair et simple³. Or, dans le célèbre essai qu'il consacre à Mill, Berlin interprète son parti pris utilitariste comme une curiosité de sa pensée qui détonne dans un plaidoyer en faveur de la liberté, de l'individualité et de la diversité des « expériences de vie ». Au centre de la réflexion morale et politique, ainsi que des engagements de Mill, il y aurait, à en croire Berlin, non pas un principe d'utilité reposant sur une conception étriquée du bien humain mais plutôt les valeurs libérales de liberté et de tolérance (Berlin, 1959, 175-182 / 222-228). Pourtant, force est de constater que l'auteur de *On Liberty* affirmait néanmoins dans les premières pages de son manifeste libéral :

« I regard utility as the ultimate appeal on all ethical questions » (*OL*, § 1.11, 224 / 76)

Cependant, la volonté de Berlin de lutter contre l'influence des illusions rationalistes le conduit à minimiser cette dimension de la pensée morale et politique de Mill pour en faire tout au contraire un précurseur du libéralisme antiperfectionniste. Dans cette perspective, l'utilitarisme constitue à sa façon une utopie dangereuse puisqu'il entend promouvoir le bien-être général sur la base d'une vision réductrice de l'homme et de ses finalités qui, à en croire ses critiques contemporains, relève toujours d'une forme plus ou moins explicite d'hédonisme.

Si bon nombre de libéraux et particulièrement ceux qui, encore de nos jours, s'inspirent des travaux de Berlin ont critiqué les prétentions rationalistes de l'utilitarisme et continuent de le faire, il reste que la principale cible de Russell, Berlin ou Popper était avant

¹ Comme le remarque Olivier Roy (2005), on évoque trop souvent de nos jours, et de manière pour le moins indiscriminée, « les musulmans », « l'islam » ou même « le fondamentalisme » dans le cadre d'une rhétorique empreinte de préjugés qui prétend pourtant défendre les valeurs démocratiques et libérales de l'Occident.

² Une telle approche est adoptée, par exemple, par Buruma et Margalit (2004, 15) mais sans tomber toutefois dans la caricature et les excès qui sont, par contre, monnaie courante chez certains représentants, tels Pierre-André Taguieff et Alain Finkelkraut, de ce que j'appelle plus loin (section 4.1) le conservatisme de gauche.

³ L'exemple le plus frappant en est Bentham (1789). Voir aussi à ce propos les remarques de Rawls (1985, 411-412 / 237-238) que je cite un peu plus bas, et également celles de Hayek (1978, 125), lequel, ainsi que je l'ai signalé au chapitre 1, considère l'utilitarisme comme une forme de constructivisme rationaliste.

tout la tradition philosophique menant à Hegel et Marx. C'est d'ailleurs un fait bien connu de l'histoire de la philosophie que Russell a débuté sa carrière par une critique des philosophes anglais de la fin du XIX^e siècle qui s'inspiraient de l'œuvre de G. W. F. Hegel. Sur le plan pratique, la philosophie hégélienne prend le contre-pied de l'individualisme éthique kantien en prônant un retour à une approche aristotélicienne. En philosophie politique, Hegel se détourne donc du contractualisme pour considérer l'Etat comme un tout organique exprimant l'esprit du peuple (*Volksgeist*), c'est-à-dire ses coutumes, ses mœurs et sa culture. Défendant une forme d'organicisme, Hegel rejette ainsi l'idée que l'Etat puisse être un artefact dépendant de la volonté délibérée des hommes. Aussi le contenu d'une Constitution ne peut-il être déterminé de manière *a priori*.

« (...) It is the indwelling Spirit and the history of the Nation – which only is that Spirit's history – by which constitutions have been and are made. » (Hegel cité par Popper, 1945b, 45 / 31)¹

Pour Hegel, c'est par ailleurs « la Raison » qui « gouverne le monde » et « l'Histoire est rationnelle » (Hegel cité par Popper, 1945b, 47 / 33). Or c'est précisément contre le recours hégélien à une forme de récit métaphysique dont l'ambition est de dégager un sens de l'histoire universelle pour en tirer des enseignements politiques et moraux que s'élèvent les philosophes libéraux tels que Russell, Popper ou Berlin². Considérée à l'aune de l'histoire du XX^e siècle, cette démarche intellectuelle est à leurs yeux lourde de dangers. Elle contribuerait à accréditer l'idée qu'il existe *une* conception de la vie la meilleure pour les êtres humains et, de façon concomitante, *une* conception de l'Etat parfait au sein duquel leur épanouissement pourrait être garanti (Russell, 1950, 19-20). Certes, Hegel semble bien défendre la plupart des libertés qui constituent le noyau de la moralité politique libérale (Taylor, 1979a, 82). Mais, à en croire Popper (1945b, chap. 12), les thèses de Hegel sur la liberté restent pour le moins ambiguës. D'ailleurs, Popper ne se fait faute de rappeler qu'en dernier lieu, Hegel apporte une légitimité intellectuelle à la monarchie prussienne. Pire encore, il le considère comme « le père » du totalitarisme moderne que ce soit dans sa variante nazie ou stalinienne³. Ainsi, les libéraux de la guerre froide estiment en général que Hegel ouvre la boîte de Pandore en offrant des moyens de justifier, au pire, un Etat totalitaire qui fait peu de cas de la liberté

¹ Voir aussi Hegel (1821, § 274).

² Rorty (1995, 120) reprend cette même critique lorsqu'il invite la pensée socialiste à se soustraire à l'influence de ce qu'il appelle le « roman hégélien ».

³ Voir, par exemple, Popper (1945b, 22 / 15) et également Verdan (1991, 89).

négative des citoyens, ou, au mieux, un Etat à la fois autoritaire, paternaliste et moraliste qui impose des valeurs aux individus pour garantir la cohésion du corps social¹.

De son côté, Berlin lie sa critique de la tradition rationaliste à celle des conceptions positives de la liberté. Car, pour les rationalistes, être libre, c'est, selon diverses modalités, se déterminer soi-même de manière rationnelle. La raison serait donc source de liberté. Elle libère en particulier l'agent de ses obstacles intérieurs, tels l'ignorance, les préjugés, les peurs ou les désirs. Mais, dès lors, « comment, en pratique, rendre les hommes rationnels » si l'on veut garantir leur liberté (Berlin, 1958, 149 / 196-197). La réponse de Rousseau est bien connue. On « forcera » les individus à être libres même à l'encontre de leurs désirs exprimés (Rousseau, 1762, 79). La conception rousseauiste de la liberté positive étant collective et non individuelle, elle légitime le recours à la contrainte à l'encontre d'un individu particulier au nom de la volonté générale. Mais ce qui justifie en dernier lieu cette contrainte, c'est une prémisse organiciste en vertu de laquelle le citoyen ne saurait avoir d'intérêts « réels » divergents de ceux de l'Etat. Cependant, Rousseau n'est pas seul en cause. Car, historiquement, la doctrine de la liberté des partisans de la liberté positive collective s'est en effet transformée bien souvent en une doctrine de l'autorité.

Quelle qu'en soit la variante, l'idée d'une libération de l'homme par la raison repose en dernier lieu sur une conception du bien humain assez déterminée. C'est la raison pour laquelle Berlin estime que, même si elle n'en a pas le monopole, la tradition rationaliste tend à étouffer la diversité des valeurs et des genres de vie au nom d'idéaux moraux et politiques controversés. Selon Berlin, les doctrines rationalistes partagent ce travers avec toutes celles qui reposent sur une forme de *monisme*, c'est-à-dire sur la conviction selon laquelle

« somewhere in the past or in the future, in divine revelation or in the mind of an individual thinker, in the pronouncements of history or science, or in the simple heart of an uncorrupted good man, there is *a final solution*. This ancient faith rests on the conviction that all the positive values in which men have believed must, in the end, be compatible, and perhaps even entail one another. » (Berlin, 1958, 167 / 213, je souligne)

Et Berlin d'ajouter :

« Whether the standard of judgment derives from the vision of *some future perfection*, as in the minds of the *philosophes* in the eighteenth century and their technocratic successors in our own day, or is rooted in the past – *la terre et les morts* – as maintained by German

¹ Ces quelques remarques sur la pensée politique de Hegel n'ont toutefois pour seule vocation que de rappeler l'interprétation dominante des libéraux anglophones. Quant à savoir si elles sont conformes à la pensée effective de Hegel, c'est une question que je laisse ici de côté. Dans son livre, *Hegel et la société moderne*, Taylor (1979a) tente précisément de corriger cette perception dominante qui, à ses yeux, est bien souvent caricaturale.

historicists or French theocrats, or neo-Conservatives in English-speaking countries, it is bound, provided it is inflexible enough, to counter some unforeseen and unforeseeable human development, which will not fit ; and will then be used to justify the *a priori* barbarities of Procrustes – the vivisection of actual human societies into some fixed pattern dictated by our fallible understanding of a largely imaginary past or a wholly imaginary future. » (Berlin, 1958, 170-171 / 217, je souligne)

Les doctrines morales et politiques qui s'inspirent d'une forme de monisme mettraient donc en péril ce qu'avec Mill, Berlin considère comme étant le cœur du libéralisme, à savoir la liberté individuelle, la tolérance et le pluralisme des opinions, des valeurs et des genres de vie. Dans le prolongement de cette critique du monisme et plus particulièrement des dérives du rationalisme, toute tentative de fonder une théorie politique sur une conception du bien humain tend à être suspectée de justifier un Etat intolérant qui étouffe la diversité à la manière dont l'ont fait, ou le font encore, les régimes totalitaires ou les théocraties. Pour le dire à la façon de John Rawls, qui oppose à l'essentiel de la tradition philosophique le même genre d'arguments que Berlin, les variantes de libéralisme ou d'autres théories politiques qui privilégient une conception déterminée du bien humain tendent à formuler les fondements de l'Etat en faisant appel à ce qui ressemble fort à une « doctrine sectaire ». Or, en faisant ainsi reposer l'unité sociale sur une doctrine controversée, la légitimité et la stabilité de l'Etat sont en fait mises. Car les partisans de doctrines philosophiques, morales ou religieuses écartées peuvent, à raison, craindre d'être défavorisés¹. Quelques décennies après les critiques de Berlin à l'encontre du monisme et plus spécialement du rationalisme éthique, Rawls tient ainsi un discours assez semblable lorsqu'il écrit par exemple :

« One of the deepest distinctions between political conceptions of justice is between those that allow for a plurality of opposing and even incommensurable conceptions of the good and those that hold that *there is but one conception of the good which is to be recognized by all persons, so far as they are fully rational*. (...) Plato and Aristotle, the Christian tradition as represented by Augustine and Aquinas, fall on the side of *the one rational good*. Such views tend to be teleological and to hold that institutions are just to the extent that they effectively promote this good. Indeed, since classical times the dominant tradition seems to have been that there is but one rational conception of the good, and that the aim of moral philosophy, together with theology and metaphysics, is to determine its nature. Classical utilitarianism belongs to this dominant tradition. » (Rawls, 1985, 411-412 / 237-238, je souligne)

Ainsi, les partisans de l'idée d'un « bien rationnel unique » deviennent bien vite des émules de Procuste lorsqu'ils sont amenés à se prononcer sur des questions politiques. S'ils *savent* ce qu'est *le bien*, pourquoi renonceraient-ils en effet à s'y référer lorsqu'il s'agit de fonder les

¹ Voir Rawls (1985, sections VI et VII).

institutions sociales et de justifier les politiques publiques ? Mais, pour Rawls comme pour bon nombre de philosophes politiques contemporains, ce genre de doctrines, lorsqu'elles sont introduites dans le champ politique, sont manifestement porteuses de sérieux périls. A des degrés divers, elles mettent en danger l'essentiel des acquis du libéralisme, à savoir en particulier la liberté individuelle et la tolérance. Mais, plus fondamentalement, elles reposent sur un déni « moniste », comme le dirait Berlin, du pluralisme des valeurs qui caractérise les sociétés humaines en particulier dans les pays bénéficiant parfois depuis plusieurs siècles de la protection des libertés fondamentales.

2.5 Le libéralisme contemporain : pluralisme, déontologisme et antiperfectionnisme ?

La conjecture historique que j'ai tenté d'avancer consiste donc à soutenir que le libéralisme de la guerre froide a contribué à discréditer les doctrines morales et politiques qui recourent à une conception du bien humain, voire à un idéal de perfection, aux contours assez précis. En effet, les péripéties historiques du XX^e siècle ont fourni aux libéraux des exemples très frappants des effets néfastes, voire parfois dévastateurs, d'un Etat qui prétend savoir en quoi consiste la vie bonne et qui, sur la base de cette présomption, s'autorise à agir sans restriction pour promouvoir cette forme de vie spécifique. Or, pour la tradition libérale, le rôle de l'Etat n'est pas en premier lieu de prendre en charge le bonheur des citoyens. Au contraire, l'individualisme éthique des libéraux conduit plutôt à considérer qu'il revient à chacun de déterminer soi-même les fins de son existence et les valeurs qui la guide. Autrement dit, le bonheur est d'abord une affaire privée¹. Dès lors, les doctrines politiques qui reposent sur une conception déterminée du bien humain sont pour le moins suspectes de justifier un paternalisme et un moralisme étatiques réprouvés par toutes les grandes figures du libéralisme¹. Or cette dimension antipaternaliste du libéralisme a pris durant la guerre froide une importance cruciale face aux idéologies totalitaires qui justifiaient les intrusions de l'Etat dans tous les aspects de la vie des individus. De nos jours, il y a, parmi les libéraux, diverses manières de prendre acte de cette tradition antipaternaliste et de l'héritage de la critique des idéaux de perfection en particulier par les libéraux de la guerre froide. Dans les versions les

¹ Etant entendu que ce qui est « privé » peut bien sûr être poursuivi collectivement (dans une Eglise, un syndicat, une association, etc.), bien que de manière indépendante de toute intervention coercitive « publique », autrement dit étatique. Sur la distinction public-privé, voir la section 3.3.

plus actuelles du libéralisme moderne, on retrouve la plupart du temps une ou plusieurs des trois thèses suivantes.

Premièrement : le pluralisme. De nos jours, la plupart des auteurs libéraux attribuent au respect du pluralisme en quelque sorte une valeur de test pour la crédibilité de toute théorie politique prétendant à être libérale. Aussi n'ai-je pas connaissance de l'existence ne serait-ce que d'une seule version de libéralisme contemporain qui le rejetterait. Bien sûr, tous, loin s'en faut, n'adoptent pas la forme de pluralisme des valeurs que défendait Berlin². Cependant, la plupart des philosophes libéraux contemporains considèrent comme incontournable le fait que les individus poursuivent des conceptions diverses de la vie bonne. Ils admettent par conséquent que le rôle de l'Etat ne peut pas consister à leur en imposer une.

Deuxièmement : le déontologisme. Il est devenu courant de considérer en outre que le libéralisme devrait se limiter à ne faire appel qu'à des valeurs procédurales d'équité et de justice plutôt qu'à des valeurs substantielles ou des objectifs sociaux communs³. A l'exemple des versions qu'en proposent Ronald Dworkin ou John Rawls, le libéralisme est ainsi entendu comme prenant appui sur des fondements éthiques de nature déontologique plutôt que téléologique⁴. Dans cette optique, l'Etat fixe les limites de ce qui est permis, ou, autrement dit, le cadre de ce qui est licite, plutôt qu'il ne poursuit lui-même des fins déterminées même si elles sont d'ordre très général.

Troisièmement : l'antiperfectionnisme. Certains libéraux font encore un pas supplémentaire en prétendant s'abstenir de *tout* jugement quant à la valeur intrinsèque d'un genre de vie, d'une attitude, d'une pratique, d'une activité ou d'un bien quelconque. C'est John Rawls qui, dès le milieu des années 1980, a développé la variante la plus connue de cet antiperfectionnisme libéral⁵.

Si toutes les théories libérales actuelles adoptent la première thèse, ce n'est par contre pas le cas s'agissant des deux autres. De nos jours, certains libéraux persistent à défendre

¹ L'antipaternalisme est manifeste, par exemple, chez Kant (1793, 290 / 65), Humboldt (1792, 70 / 34), Constant (1819, 617) et Mill (*OL*). Pour l'antipaternalisme de Kant, voir la fin de la section 6.4, et, pour celui de Mill, voir les chapitres 3 et 4.

² Voir, par exemple, Larmore (1996, chap. 7) qui renonce à associer le libéralisme à un pluralisme à la manière de Berlin. Il propose plutôt de considérer que le libéralisme prend acte du fait que, dans les sociétés modernes, les individus ont des « désaccords raisonnables » sur la nature de la vie bonne. Suivant l'usage introduit par Rawls (*PL*), je persiste néanmoins à considérer qu'une telle position implique une forme de « pluralisme ».

³ C'est, par exemple, le point de vue que formule Smith (1988, 215).

⁴ Pour plus de détails sur le contraste entre déontologisme et téléologisme, voir le chapitre 6 dans lequel j'examine le libéralisme déontologique de Rawls et ses sources kantienne. La philosophie politique de Dworkin (1977; 1984a) offre un autre exemple de ce genre d'approche.

⁵ Voir notamment *PL* et *JF*. Certes, Rawls (1988 et *PL*, V) admet tout de même recourir à certaines « idées du bien » qui ont toutefois un sens « politique ». Sur le sens donné par Rawls au qualificatif « politique », voir la section 6.7.

l'idée que le libéralisme devrait être non pas déontologique mais perfectionniste. Le cas le plus célèbre est celui de Joseph Raz (1986) qui a proposé une version du libéralisme au cœur de laquelle figure une conception positive de la liberté¹. Non sans similitude avec Mill, Raz entend en effet la liberté comme étant fondée sur l'autonomie personnelle. Dans cette perspective, l'Etat doit intervenir pour garantir certaines options et créer ainsi un environnement social favorable à l'autonomie des individus². Dans la mesure où il pose un objectif social à réaliser, le libéralisme perfectionniste de Raz n'adhère pas à la seconde thèse. En outre, il n'adhère pas davantage à la troisième thèse puisqu'il suppose que, dans le contexte des sociétés occidentales contemporaines, une vie autonome a une valeur intrinsèque supérieure à tout autre genre de vie. Cependant, Raz fait sienne la première thèse dans la mesure où l'idéal perfectionniste qu'il défend incorpore une forme de pluralisme des valeurs. Ainsi, contrairement à ce que craignent bon nombre de libéraux, Raz estime que

« not all perfectionist action is a coercive imposition of a style of life. Much of it could be encouraging and facilitating action of the desired kind, or discouraging undesired modes of behavior. » (Raz, 1986, 161)

Certains genres de vie seront peut-être facilités et d'autres découragés, mais cela n'implique nullement que les individus se voient contraints, sans alternative envisageable, d'adopter un genre de vie spécifique. George Sher, un autre représentant du perfectionnisme libéral contemporain, partage d'ailleurs cette manière de voir les choses.

« The occasional fanatic aside, most contemporary perfectionists – both philosophers and ordinary citizens – will gladly acknowledge that no single trait, activity, or relationship has a monopoly on intrinsic value. Most also will acknowledge that happiness and fulfillment are additional important determinants of well-being. (...) most contemporary perfectionists are in both senses pluralists (...). » (Sher, 1997, 137)

Dans la mesure où il respecte, voire même présuppose, le pluralisme des opinions, des valeurs et des genres de vie, le perfectionnisme contemporain est donc bien loin d'imposer un idéal de perfection entraînant une conception étroite du bien humain. Dans un Etat libéral perfectionniste, les individus ne risquent donc pas de subir le sort des victimes de Procuste.

Le souci libéral de lutter à la fois contre le fanatisme, contre toute forme de pouvoir absolu, ainsi que contre toute politique tendant à uniformiser la société en étouffant la diversité est certes louable. Comme on l'a vu, il se situe dans le droit fil de la tradition libérale

¹ Voir aussi Sher (1997) et Wall (1998) qui défendent également un libéralisme perfectionniste.

² Sur ce point, il y a toutefois une différence entre Raz et Mill. Pour Raz, l'Etat *doit* jouer ce rôle, au sens où il en a le devoir moral. Pour Mill, l'Etat *peut* remplir une telle fonction sous certaines conditions.

et a connu dans le contexte de la guerre froide une occasion de réaffirmer sa valeur. Toutefois, cet engagement libéral n'implique pas nécessairement que le libéralisme suive la voie tracée depuis les années 1980 par des libéraux contemporains tels que John Rawls et Charles Larmore. Autrement dit, les trois thèses énumérés plus haut ne s'imposent pas comme des éléments indispensables à toute forme de libéralisme moderne authentique. D'ailleurs, les libéralismes de Locke et de Mill, par exemple, ne souscrivent pas davantage que le libéralisme de Raz à la deuxième et à la troisième thèses. En réalité, la plupart des représentants du libéralisme jusqu'à John Rawls portaient du présupposé que certains genres de vie ont une valeur intrinsèque supérieure¹. On peut donc considérer que, sous cet aspect, ils ont recours à des prémisses controversées. Mais même Berlin considérait que, dans la mesure où des restrictions à la liberté négative sont inévitables, elles ne peuvent se justifier qu'en vertu d'autres valeurs et, plus généralement, d'une « conception de l'homme »². Ainsi, même si, à certains égards, il en est le précurseur, Berlin était en fait loin de défendre une variante de libéralisme comparable à celle de Rawls. L'antipaternalisme, la critique du fanatisme et des visées sociales uniformisantes ne débouchent donc pas nécessairement sur un antiperfectionnisme strict. Néanmoins, les libéraux sont contraints à une certaine prudence quant aux idées du bien qu'ils entendent invoquer. Car, en dernier lieu, plutôt que l'antiperfectionnisme, c'est l'individualisme éthique qui constitue une caractéristique essentielle du libéralisme. Dès lors, les idées du bien humain qui conduiraient à étouffer la diversité sont à exclure des fondements du libéralisme.

2.6 Pluralisme des valeurs et pluralisme culturel

En m'appuyant sur les réflexions de Pasternak dénonçant l'uniformisation de la société soviétique, j'ai tenté de souligner le fait que le pluralisme des opinions, des valeurs et des genres de vie est devenu progressivement un trait emblématique des sociétés libérales. En effet, le contraste entre la bigarrure des démocraties libérales occidentales et l'uniformité qui prévalait dans les pays dits du « socialisme réellement existant » ne manquait pas d'être

¹ C'est un point que souligne Waldron (1989, 73). Il est bien connu que Locke (1689, 1690) s'appuyait sur des fondements théologiques. Pour sa part, Mill fonde son libéralisme sur un idéal d'individualité hérité du romantisme par l'entremise de Wilhelm von Humboldt (1792). Voir, à ce propos, les chapitres 3 et 4, et plus spécifiquement la section 4.11. Voir également Gray (2000, 29).

² Voir Berlin (1958, 169 / 216).

frappant¹. Mais, bien évidemment, les sociétés occidentales n'ont pas simplement cultivé la diversité par goût de prendre le contre-pied de l'uniformité des sociétés communistes. En vérité, divers facteurs économiques, sociaux et culturels concourent à faire du pluralisme une caractéristique essentielle de nos sociétés contemporaines. Le développement de la mobilité géographique, sociale et familiale jouent manifestement un rôle important. Au cours des dernières décennies, la quasi certitude, qui était celle des générations de l'après-guerre, de terminer sa vie dans le même lieu, la même entreprise, la même profession et, qui plus est, avec le même partenaire de vie s'est peu à peu évaporée. La croissance et, en partie, la réapparition de ces différentes formes de mobilité coïncide avec les changements économiques marquant la fin de l'ère industrielle. Dans les pays occidentaux, les cadres sociaux qui avaient été mis en place durant cette période sont du même coup ébranlés. Pour le meilleur et pour le pire, ces facteurs socio-économiques ont contribué à l'individualisation des parcours de vie. La libéralisation des mœurs qui a prévalu depuis les années 1960 y a en outre ajouté ses effets en favorisant l'affirmation publique des différences. Femmes, immigrés, minorités culturelles et sexuelles ont, parmi d'autres, fait entendre leur voix, revendiquant, selon le cas, la fin des injustices et des discriminations qui les frappaient, et même la reconnaissance et la prise en compte de leurs spécificités². Au bout du compte, la diversité est donc devenue à la fois un truisme sociologique et un fait d'expérience quotidienne dans les sociétés occidentales contemporaines.

Si la diversité des valeurs et des genres de vie est de plus en plus manifeste, il reste que, de tous temps, les individus ont poursuivi des valeurs différentes et se sont engagés dans des genres de vie souvent incompatibles entre eux. Alors que, par le passé, l'oppression et les discriminations étaient courantes, le pluralisme est de nos jours une réalité qui bénéficie d'une atmosphère de relative liberté et qui, hormis quelque cas proéminents d'intolérance, suscite peu de contestations quant à son principe. Que cela lui plaise ou non, tout citoyen d'une démocratie libérale doit bien admettre que les idéaux qu'il poursuit et qui donnent sens et

¹ Voir Mendus (1989, 69). Voir également Miller (1988, 237-238) qui engage d'ailleurs sa réflexion sur les rapports entre socialisme et tolérance en partant de ce constat. A la fin des années quatre-vingt, ainsi que le note Miller, la situation était paradoxale pour les socialistes. Dans les pays libéraux, ils étaient parmi les plus ardents défenseurs de la diversité et des minorités, alors que, de l'autre côté du rideau de fer, les pays « socialistes » se distinguaient par une uniformité imposée par l'Etat. Cependant, il convient de ne pas exagérer la tendance à l'homogénéisation de la société communiste. Selon l'historien Moshe Lewin (1989, 15-16), ce fut certes une caractéristique incontestable de la période stalinienne durant laquelle Pasternak écrivit son célèbre roman. Toutefois, c'est plutôt la diversification croissante de la société sous l'effet de sa modernisation (recomposition des élites, urbanisation, etc.) qui, en dernier lieu, favorisa l'implosion du système communiste. Si Lewin a raison, son observation tend donc à affirmer l'hypothèse d'un lien empirique entre société moderne (développée, urbanisée, à haut niveau de formation, etc.) et institutions libérales.

² Sur ces questions empiriques, voir Walzer (1998, 137-163) et Wiewiorka (1997).

valeur à son existence ne sont pas nécessairement partagés par ses voisins, ses collègues et, à plus forte raison, l'ensemble de ses compatriotes. Aussi est-il fréquent que les idéaux et les valeurs des uns soient en conflit avec ceux des autres. Certains individus sont des chrétiens ou des musulmans fervents alors que d'autres sont indifférents ou même athées militants. Certains défendent l'institution sacrée du mariage et considèrent que les conjoints ne souhaitant pas avoir d'enfants vivent dans le péché. Pour d'autres, à l'exemple de Simone de Beauvoir et Jean-Paul Sartre, les relations sentimentales peuvent être vécues indépendamment de toute institution religieuse ou même civile. La position philosophique qui consiste à prendre acte de cette diversité de points de vue est appelée *pluralisme des valeurs*, selon une formule adoptée par Berlin, ou encore, plus couramment de nos jours, *pluralisme moral*. Elle consiste à soutenir que les sources de valeurs sont multiples. En vertu de leur engagement en faveur de la liberté individuelle, les libéraux y adjoignent le rejet de toute politique qui tendrait à imposer un genre de vie spécifique ou un ensemble déterminé de valeurs aux individus. C'est là un prolongement naturel de l'antipaternalisme libéral.

Dans une société libérale et pluraliste, les opinions, les valeurs et les genres de vie se confrontent les uns aux autres et sont donc en quelque sorte en concurrence. C'est là une réalité inévitable dès lors que l'on prend au sérieux la liberté individuelle et la tolérance. Dans un tel contexte, il est donc pour ainsi dire impossible de s'immuniser contre les critiques et les remises en questions par des opinions ou des pratiques concurrentes. Mais, dans la mesure où il n'est pas toujours confortable d'être remis en question, le pluralisme a en quelque sorte « une tendance inhérente à générer de l'intolérance » (Raz, 1986, 401). Si le libéralisme est sans doute le mieux à même de respecter le pluralisme, il se caractérise en pratique par une sorte de conflit permanent de basse intensité entre des perspectives concurrentes en quête d'adhésions. C'est en vérité le prix à payer pour éviter les conflits plus violents et plus destructeurs que génèrent, tôt ou tard, des politiques moins tolérantes. Ainsi que le défendait Mill dans *On Liberty* (1859), la confrontation des opinions, des valeurs et des genres de vie, et, du même coup, leur mise en concurrence ont en outre pour vertu de faire ressortir les forces et les faiblesses de chaque perspective, et de rendre ainsi possible le progrès humain¹. Les conflits et la concurrence que génère le pluralisme moral ne sont donc pas une manifestation des limites pitoyables de la raison humaine, voire de la triste condition de l'homme, mais plutôt un bienfait.

¹ C'est Waldron (1987b) qui reconstruit ainsi l'un des éléments clefs de l'argumentation de Mill dans *OL*.

Mais, quoi qu'il en soit des vertus du pluralisme, il y a évidemment des limites à la tolérance libérale. Entre les vues du chrétien fondamentaliste et du sartrien, l'Etat libéral ne devrait bien sûr pas être en mesure de dire qui a raison, et ne devrait donc pas avoir de parti pris. Pour autant, l'Etat libéral n'en est pas moins contraint de régler certaines questions délicates en faisant appel à des idéaux, des valeurs ou des principes. Tel est le cas, par exemple, de questions telles que l'avortement, la pornographie, le statut des homosexuels ou la polygamie. Si l'Etat libéral, par contraste avec un Etat communiste, fasciste ou théocratique, est tolérant, il doit néanmoins trancher de telles questions en faveur ou non de la tolérance. Comme on le verra aux chapitres 3 et 4, le *principe de liberté* avancé par J.S. Mill est un des moyens importants mis en œuvre à cette fin dans la tradition libérale. Il engage l'Etat à respecter, ainsi qu'à faire respecter, la liberté d'action des individus tant qu'ils ne causent pas de manière directe de *tort flagrant envers autrui*. Le *libéralisme politique* de Charles Larmore et de John Rawls constitue une approche alternative que j'examinerai, respectivement, aux chapitres 5 et 6¹. Elle consiste à laisser aux individus la liberté de déterminer leurs fins dans l'existence sous réserve qu'elles ne contreviennent pas à certains principes minimaux de moralité politique. Pour être reconnu par tous, ce socle moral commun doit pouvoir faire l'objet d'un consensus entre les diverses perspectives religieuses, morales ou philosophiques auxquelles adhèrent les citoyens.

Au cours des dernières décennies du XX^e siècle, l'ouverture traditionnelle du libéralisme au pluralisme a, en quelque sorte, trouvé un second souffle du fait de l'accroissement de la diversité culturelle de la plupart des pays occidentaux. Mais, en même temps, cette évolution met en question la cohérence du libéralisme dans son engagement en faveur de la diversité. L'établissement d'immigrés issus d'environnements culturels parfois très différents de la culture « historique » de leur pays d'accueil est en passe de devenir l'expression la plus frappante du pluralisme de nos sociétés, également dans ses dimensions les plus conflictuelles. Dans ce contexte, les libéraux sont-ils disposés à s'en tenir fermement à leurs valeurs fondamentales de liberté individuelle, de tolérance et de pluralisme, ou s'approprient-ils au contraire à emboucher les trompettes d'un conservatisme prompt à dénoncer la perte de « nos » valeurs occidentales et de « notre » culture ? Plus spécifiquement, le libéralisme moderne sera-t-il fidèle à ses engagements en faveur de la justice sociale, ainsi qu'à l'encontre des privilèges de naissance et des discriminations, ou limitera-t-il plutôt la portée de ces valeurs aux seuls citoyens de souche ? Ce sont là parmi les défis les plus

¹ Voir Larmore (1996, chap. 6-7 ; 1999) et Rawls (*PL*, *JF*).

pressants auxquels est soumis un libéralisme qui, de nos jours, est véritablement à la croisée des chemins.

Quant à cette forme de pluralisme caractérisée par la coexistence de groupes issus d'environnements culturels très divers, il est d'usage de parler de *pluralisme culturel*, voire de *multiculturalisme*. Dans les sociétés d'immigration telles que les Etats-Unis, le Canada ou l'Australie, le pluralisme culturel est bien entendu une donnée sociologique fondamentale. A cet égard, le cas le plus frappant est sans doute celui des Etats-Unis. Selon de récentes projections de l'administration fédérale américaine, la population de souche européenne, à savoir en particulier ceux que l'on nomme les *WASPs* (*White Anglo-Saxon Protestants*), pourrait ne représenter qu'à peine la moitié de la population globale des Etats-Unis au milieu du XXI^e siècle (Atherton et *alia*, 2004, 131-137). Plus que jamais la formule du poète américain Walt Whitman qui, dans les années 1850 déjà, parlait à propos de son pays d'une « *nation of nations* », semble appropriée. Mais, même dans les Etats-nations européens tels que la France, l'Allemagne ou l'Italie, il semble probable qu'à moyen terme, la dynamique des mouvements migratoires favorise une évolution de la société encore relativement homogène d'un point de vue culturel vers une situation comparable à celle des sociétés d'immigration (Walzer, 1998, 78). Pour ne citer qu'un exemple, mais qui a aujourd'hui forte valeur symbolique, les populations immigrées issues de sociétés musulmanes constituent dans ces trois pays européens des groupes culturels non négligeables. Il y a aujourd'hui 4 millions d'arabo-musulmans en France, 1.5 million de Turcs en Allemagne et d'Indo-Pakistanaïens en Grande-Bretagne. Globalement, l'Europe communautaire compte de nos jours 30 millions de musulmans alors qu'en France, ils constituent désormais la deuxième communauté religieuse après les catholiques. S'agissant de la diversité dans les pays européens, il convient en outre de prendre en compte les mouvements migratoires intra-communautaires, ainsi que la proximité géographique d'un continent africain à la dérive dont la démographie est galopante. Ce n'est donc pas faire preuve d'un prophétisme débridé que de supposer qu'en Europe également, l'accroissement de la diversité culturelle est un phénomène que les politiques publiques pourront peut-être partiellement ralentir ou orienter, mais certainement pas stopper.

Les questions liées à l'immigration et au multiculturalisme ne sont donc pas sur le point de quitter l'agenda politique. A titre d'exemples parmi d'autres, on peut mentionner des problématiques telles que celle des discriminations (notamment en matière d'emploi et de logement), des lieux de culte et d'inhumation, du choix des jours fériés, de l'abattage rituel, des appels publics à la prière, des lois sur le blasphème et contre le racisme, de la conciliation entre obligations des employés des services publics ou des élèves des écoles publiques et

pratiques culturelles ou religieuses. Certes, la tolérance libérale devrait favoriser le fait de trouver des accommodements, c'est-à-dire des manières de faire coexister des pratiques diverses, sur bon nombre de ces questions. Néanmoins, la tolérance négative des libéraux n'est pas toujours en mesure de répondre à l'ensemble des questions soulevées. Des conflits entre l'héritage culturel de la majorité de la population et celui de certaines minorités déboucheront sur la nécessité de délibérer publiquement des *raisons* qui fondent certaines pratiques ou institutions¹.

La question se pose donc également de savoir quel genre de mesures positives l'Etat peut-il prendre en vue de favoriser la cohésion sociale, et de combattre la relégation sociale des groupes minoritaires². Car l'un des dangers qui guette les sociétés libérales, c'est le repli identitaire de certains groupes ethnoculturels associé à la formulation de revendications non négociables. Or, les injustices, les discriminations et la relégation sociale dont sont frappés bon nombre de minorités sont parmi les facteurs qui encouragent de telles stratégies de repli. Tant que ces questions relevant de la justice ne sont pas traitées avec les ressources qui sont celles du libéralisme égalitariste ou du socialisme libéral, elles auront tendance à prendre la forme d'un conflit de cultures. D'ailleurs, cela tend à être déjà le cas lorsque les uns condamnent le multiculturalisme au nom de la défense de « notre » culture occidentale, ou nationale, et que les autres font de la surenchère en réclamant le respect de pratiques des plus discutables. Néanmoins, le libéralisme est loin d'être dépourvu de moyens pour traiter les questions soulevées par le pluralisme culturel. Outre les mesures indispensables en faveur de la justice sociale, les principes libéraux tels que la tolérance, la distinction entre le public et le privé, le principe de liberté de Mill, celui de séparation entre les Eglises et l'Etat, ainsi que la doctrine de la neutralité de l'Etat constituent des outils de réflexion qu'on ne saurait négliger dans ce contexte³.

Si, ainsi que le suggère Joseph Raz (1994, 155), le rôle de la philosophie politique consiste non pas à formuler des théories dont la validité serait intemporelle mais bien à tenter,

¹ Le conflit entre monogamie institutionnalisée et polygamie est un exemple fréquemment cité. Voir, à ce propos, Waldron (2000).

² Pour une justification et un inventaire de mesures constituant une sorte de programme de multiculturalisme libéral, voir Raz (1994, 1998). Pour sa part, Waldron (1992, 2000) offre une approche alternative qui met l'accent sur les individus plutôt que sur les « groupes culturels », sur le cosmopolitisme plutôt que sur le multiculturalisme. Cette seconde approche me semble plus en accord avec le cœur du libéralisme et, notamment, avec les principales caractéristiques du libéralisme moderne ainsi que je les ai présentés jusqu'ici. Voir également à ce propos la section 2.9.

³ Ces différents éléments du libéralisme sont abordés successivement tout au long de cette recherche. Voir en particulier la section 1.6 sur la tolérance, la section 3.3 sur la distinction public-privé, la section 3.4 sur le principe de liberté, la section 5.1 sur le principe de séparation des Eglises et de l'Etat, et le reste du chapitre 5 sur la neutralité.

sur un plan théorique et nécessairement abstrait, de discuter les questions qui se posent à nous *hic et nunc*, alors il y a lieu que la théorie libérale se confronte à de telles réalités en recourant à ses outils, voire en en développant de nouveaux s'ils ne suffisent pas¹. Pour mettre en lumière de manière plus complète le contexte dans lequel les questions relatives au multiculturalisme devraient être envisagées, il y a cependant un dernier élément important sur lequel il convient d'insister. Dans la plupart des sociétés contemporaines qui ont connu ou connaissent encore une immigration significative, on peut observer un recoupement entre précarité sociale et différence ethnoculturelle. Lorsqu'une telle coïncidence prévaut, ainsi que c'est le cas la plupart du temps, elle conduit alternativement à l'invisibilité sociale des plus démunis et aux pires formes d'intolérance à leur encontre (Walzer, 1998, 85-90)². Certes, ce recoupement n'est que partiel dans la mesure où il existe toujours des exceptions. Mais, à considérer les choses globalement, il est indéniable que les immigrants sont en général confinés dans des emplois sous-qualifiés, faiblement rémunérés et qui n'offrent en outre que peu ou pas de reconnaissance sociale. D'ailleurs, lorsqu'ils sont intégrés au monde du travail, c'est bien souvent dans des secteurs où, pour l'essentiel, leurs collègues sont eux-mêmes issus de l'immigration³. Ce phénomène trouve son prolongement dans la ségrégation spatiale qui conduit à la concentration géographique des migrants les plus défavorisés dans certains quartiers ou dans certaines municipalités.

Dans un contexte de sous-emploi qui, selon les pays, peut être parfois massif, ces caractéristiques, qui ont certes probablement toujours entaché les phénomènes migratoires, ont tendance à se reporter de la première génération d'immigrants aux générations qui en sont issues. Même à compétences égales, les jeunes issus de l'immigration éprouvent souvent plus de difficultés à trouver un emploi dans un environnement fortement concurrentiel¹. Dans un tel contexte, les différences culturelles, réelles ou supposées, tendent à être perçues comme un trait infamant par les premiers concernés et comme un stigmat social par le reste de la société. Elles constituent dès lors un handicap social qui s'ajoute à d'autres, plutôt que d'être

¹ C'est d'ailleurs ce que tentent de faire Will Kymlicka (1989a, 1995, 2000), ainsi que Taylor (1992) si l'on admet son approche communautarienne comme une critique interne du libéralisme ainsi qu'il en va aussi de celle de Walzer (1998). Pour un approche différente, voir Waldron (1992, 2000).

² Dans les premières années de ce XXI^e siècle, l'exploitation éhontée de travailleurs agricoles marocains dans la région andalouse d'El Ejido offre un exemple patent de cette ambivalence dans un pays de l'Union européenne. Voir les informations sur ce cas publiées dans *Le Temps* (Genève) du 29 mai 2000 et du 4 mars 2004, ainsi que *L'Hebdo* (Lausanne) du 28 décembre 2006 pour la présentation des résultats d'un rapport du Conseil de l'Europe sur le travail illégal dans l'agriculture.

³ C'est un fait bien connu que, dans le secteur de la construction, les travailleurs issus des nouvelles vagues d'immigration n'apprennent pas la langue nationale du pays d'accueil mais celle des immigrants qui les ont précédés et qui les encadrent dans leur travail.

une dimension de l'identité de la personne qui soit source de fierté et qui constitue une ressource pour le développement de la personnalité. Ainsi, l'appartenance à certains groupes culturels ressemble progressivement à une appartenance de caste à laquelle, quoi que fasse l'individu ou presque, il lui est pour ainsi dire impossible d'échapper². De tels processus sociaux représentent manifestement un défi très sérieux pour le libéralisme. Car, outre le fait que le libéralisme cultive la tolérance comme une valeur cardinale, il s'est distingué depuis ses origines en tant qu'idéologie politique contestant les privilèges de naissance. Or, dans la plupart des sociétés libérales, les différences culturelles, même lorsqu'elles sont simplement héritées de naissance plutôt qu'affirmées haut et fort, constituent bien souvent, de nos jours, un handicap social notable. Etant donné l'intrication des questions à la fois sociales et liées à l'immigration, les différences ethnoculturelles, voire, pire encore, les différences de pigmentation de la peau, sont bien souvent perçues par le groupe majoritaire comme la marque extérieure d'une différence sociale insurmontable¹.

Ainsi que j'ai tenté de l'exposer brièvement dans cette section, le pluralisme se présente donc sous deux formes principales dans les débats contemporains de philosophie morale et politique. La diversité caractéristique des sociétés libérales se manifeste en premier lieu par la pluralité des sources de valeurs auxquels puisent les individus pour donner sens à leur existence. A ce pluralisme moral s'ajoute un pluralisme culturel caractéristique des sociétés multiculturelles de ce début de XXI^e siècle. Enfin, ainsi que j'ai brièvement tenté de le souligner, la coïncidence entre infériorité économique et différences ethnoculturelles tend à saper les bases sociales de la tolérance libérale. Or ces différents éléments d'arrière-plan jouent un rôle non négligeable dans la réévaluation contemporaine de l'héritage libéral.

2.7 Pluralisme, incompatibilité et incommensurabilité

Berlin est sans doute l'un des philosophes qui s'est le plus intéressé à la question du pluralisme et dont l'influence par les questions qu'il a contribué à soulever est la plus durable au moins en Grande-Bretagne. Comme je l'ai déjà souligné, sa thèse fondamentale prend le

¹ C'est ce que confirme l'étude conduite par Fibbi et alia (2003) sur l'intégration des jeunes issus de l'immigration sur le marché du travail helvétique.

² Voir Okin (1994, 40-41) à propos de la notion de « caste » et sur les parallèles possibles à cet égard entre différences sexuelles, « raciales » ou ethniques. Dans tous ces cas, c'est la nécessité de plus d'égalité réelle et non pas uniquement formelle qui s'impose. S'appuyant sur les travaux de Cass Sunstein, Okin défend l'idée d'une égalité substantielle qui pourrait être fondée sur un « principe anticaste ».

contre-pied de la longue tradition rationaliste². Sa défense du pluralisme des valeurs l'amène à soutenir que, contrairement à ce qu'ont prétendu pendant des siècles théologiens et philosophes, il n'y a pas de réponse universelle et définitive à des questions telles que : qu'est-ce qu'un homme bon ? quelle est la vie la meilleure ? quelle est la nature de la société bonne ? Pour Berlin, l'idée rationaliste selon laquelle nous serions en mesure de parvenir à une harmonie entre la multitude de biens et d'idéaux que nous poursuivons est une illusion dangereuse, susceptible de justifier les pires formes d'intolérance et les plus cruels sacrifices. En réalité, nous sommes souvent contraints d'arbitrer entre des valeurs en conflit, voire même d'opérer un choix entre des fins ultimes incompatibles et parfois incommensurables. Nier ces conflits et la nécessité concomitante de faire des choix, ce serait en quelque sorte dangereusement se voiler la face quant à la condition de l'homme (Berlin, 1958, 167-172 / 213-218). Prétendre ainsi que toutes les valeurs peuvent être réconciliées et qu'il existe *une* bonne réponse à toutes les questions morales et politiques ferait donc le lit de l'intolérance et de la tyrannie (Mendus, 1989, 13). La critique du rationalisme éthique et du monisme aboutit donc, chez Berlin comme chez tous les auteurs qui ont poursuivi sur sa voie, à la reconnaissance du caractère irréductible du pluralisme. Or j'aimerais justement clarifier davantage dans cette section ce qui, aux yeux de ses partisans contemporains tels que Berlin, Raz, Gray, Walzer ou même, à sa manière, Rawls, confère précisément au pluralisme ce caractère *irréductible*.

Pour commencer, que faut-il entendre par « valeurs » lorsqu'on parle de « pluralisme des valeurs » ? Berlin n'en donne pas une définition précise. Parlant volontiers de « valeurs ultimes » ou simplement de « fins humaines », il avance souvent des exemples de valeurs morales et politiques telles que la liberté, l'égalité, la justice ou le bonheur (Berlin, 1958, 170 / 216). Cependant, ces valeurs sont très abstraites. On pourrait objecter que, lorsqu'on cherche à résoudre des conflits ou à faire des choix, ce n'est pas en décidant si, dans un cas particulier, la liberté doit peser davantage que l'égalité, par exemple. Selon R. Chang, ce ne sont pas les valeurs abstraites elles-mêmes qui, le plus souvent, sont en jeu, mais ce sont plutôt des « supports particuliers de valeur » (*particular bearers of value*) tels que des biens, des actes, des événements ou des états de choses¹. Ainsi sommes-nous bien souvent confrontés dans la vie de tous les jours à des questions telles que : est-il préférable d'accepter un travail plus stimulant et mieux rémunéré, ou d'y renoncer pour disposer de davantage de

¹ Sur l'évolution de la situation en France à cet égard, voir les études publiées par Didier Fassin et Eric Fassin (2006).

² Voir la section 2.2, ainsi que, par exemple, Berlin (1958, 1964, 1990).

temps à consacrer à ses enfants ? Néanmoins, il reste que, parfois, nous cherchons effectivement à conférer à des valeurs politiques un poids particulier les unes par rapport aux autres. C'est ce que font, par exemple, les membres d'une assemblée constituante. En théorie politique, les philosophes s'appliquent le plus souvent à défendre une interprétation de certaines valeurs fondamentales, ainsi qu'une manière cohérente de les ordonner les unes par rapport aux autres. Ainsi, la théorie de la justice comme équité que propose John Rawls attribue, par exemple, un poids différent à des valeurs politiques telles que la liberté, l'égalité, la fraternité ou l'efficacité².

Dans son étude sur Berlin, Gray (1995, 49-50) reconnaît d'ailleurs l'absence d'une définition précise de l'expression « valeurs ». Mais il soutient cependant que, selon le cas, on peut entendre « valeurs » comme signifiant des biens, des options, des vertus, voire même des traditions culturelles ou des formes de vie³. Sont toutefois exclues les simples préférences, sans quoi le pluralisme des valeurs de Berlin déboucherait sur une forme de subjectivisme ou de relativisme. Or Berlin considérerait les valeurs comme objectives et non comme subjectives ou relatives (Gray, 1995, 41, 49). A supposer que l'on admette cette définition, qu'est-ce donc qui confère au pluralisme des valeurs son caractère *irréductible* ? Selon les défenseurs du pluralisme, il faut prendre en compte deux aspects : l'*incompatibilité* et l'*incommensurabilité* des valeurs. Deux options A et B sont incompatibles, s'il n'est pas possible de les concilier, autrement dit s'il l'on ne peut les mettre en œuvre simultanément. Par exemple, la forme d'excellence physique de l'haltérophile n'est pas compatible avec celle du marathonien. Il est sans doute possible de pratiquer simultanément ces deux disciplines sportives en tant qu'amateur mais certainement pas en tant que sportif d'élite. Pour réaliser une forme d'excellence de cette nature, il est donc nécessaire de faire un choix. S'agissant de genres de vie, il y aurait incompatibilité, par exemple, entre la vie contemplative du poète et la vie active de l'homme d'affaires. Chacun de ces genres de vie manifeste des vertus distinctes. Or, d'une manière générale, si l'on est engagé dans un genre de vie X, les vertus du genre de vie Y nous échappent – à moins, bien entendu, que X et Y ne soient relativement proches ou même apparentés. La perfection morale consistant en la réalisation conjointe de toutes les vertus serait donc inatteignable (Raz, 1986, 396).

¹ Voir Chang cité par Lukes (2003, 64).

² Voir *TJ* (§ 17, 90-91 / 136-137), ainsi que l'énoncé des principes de justice et leurs règles de priorité (§ 46, 266-267 / 341). Pour l'énoncé définitif des principes, voir l'Appendice A.

³ Dans la suite de cette section, je m'en tiens généralement aux termes « valeurs » ou « options ». Lorsque j'utilise le terme « valeurs », c'est par référence à la définition très englobante donnée par Gray.

L'incompatibilité des valeurs peut sembler être une chose assez banale. Le sens commun nous invite d'ailleurs à en tenir compte sous peine de disperser vainement nos énergies et de tomber dans l'irrationalité. Mais ce caractère relativement trivial de l'incompatibilité ne doit pas nous faire perdre de vue la portée non négligeable de ses implications. Imaginons une soirée en cercle restreint qui, précisément, soit l'occasion d'une rencontre entre une poétesse et un homme d'affaires. Par hypothèse, leurs conjoints sont collègues de travail et s'apprécient beaucoup. Que se passe-t-il si chacun reste pleinement lui-même et ne modère nullement ses comportements habituels ? Il y a fort à parier que la poétesse supportera mal le goût de la réussite matérielle, voire l'esprit de compétition, que manifestera sans doute l'homme d'affaires. Et ce dernier sera probablement exaspéré par le discours obscur, voire les poses inspirées ou l'esprit cabotin, de la femme de lettres. Même si cet exemple tient un peu de la caricature, il n'en reste pas moins que, dans la vie de tous les jours, nous sommes fréquemment amenés à vivre ce genre de situations. Or le désagrément de ce genre de confrontations tient au fait que chacun incarne certaines vertus et que, du même coup, d'autres vertus, qui sont incompatibles avec les premières, viennent à manquer.

De telles incompatibilités conduisent Raz (1986, 401-403) à considérer que le pluralisme et la tolérance sont étroitement liés. Car, dans de tels cas, la tolérance consiste manifestement à supporter les limites d'autrui, même lorsqu'elles nous dérangent. Dans la mesure où il existe des traits caractéristiques propres aux différents groupes culturels, de telles incompatibilités peuvent également se manifester comme la marque du pluralisme culturel. Cependant, à la différence de ce que prétendent les défenseurs d'un culturalisme raciste, ou tout au moins xénophobe, l'identité des personnes ne se réduit pas à *une* appartenance culturelle spécifique aux caractéristiques statiques. Au contraire, elle se constitue plutôt d'une bigarrure de références très diverses et susceptibles d'évoluer¹. Dès lors, il n'est pas possible de tirer des conflits de valeurs culturelles une justification pour des mesures tendant à préserver, ou à restaurer, l'homogénéité culturelle d'une société. Les conflits de valeurs sont plutôt une composante incontournable de la vie sociale, qu'elle soit, ou non, caractérisée en outre par une forme marquée de pluralisme culturel.

L'incommensurabilité de certaines valeurs constitue, le second aspect qui rend le pluralisme irréductible aux yeux de ses partisans. Or en quoi consiste-t-elle exactement ? Deux options A et B sont incommensurables s'il est impossible de les comparer et de dire que

¹ Pour un tel point de vue, voir Waldron (1992 ; 2000).

A est meilleure que B, ou l'inverse (Raz, 1986, 322)¹. Dire de deux options qu'elles sont incommensurables, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent faire l'objet d'une comparaison, revient à soutenir qu'elles « ne peuvent être disposées sur une échelle unique » (Walzer, 1997a, 134). Car, pour pouvoir s'opérer, toute comparaison a nécessairement recours à une valeur en quelque sorte « supérieure » ou « universelle », ou à ce que peut également appeler une « monnaie commune » ou une « valeur des valeurs ». Pour un utilitariste hédoniste, par exemple, l'option A est meilleure que l'option B si A est source de davantage de plaisir, ou moins de souffrance, que B.

Aux yeux des partisans de l'idée d'incommensurabilité, il existe des exemples manifestes qui permettent de mieux en saisir la nature. On en trouve un cas classique chez Jean-Paul Sartre (1945, 39-47). Dans la France occupée du début des années 1940, un élève s'adresse à Sartre pour lui demander un conseil. Sa mère est malade, son père a plus ou moins abandonné le ménage et il vient de perdre un frère lors de l'offensive allemande. Que doit-il faire ? Rester auprès de sa mère malade qui, en son absence, ne manquerait pas de tomber dans le désespoir, ou s'engager plutôt dans la Résistance mu par le désir de venger la mort de son frère ? A en croire Sartre, nulle raison ne permet de faire pencher la balance dans un sens plutôt qu'un autre. La thèse de l'incommensurabilité consiste justement à soutenir que la caractéristique d'un tel cas tient précisément au fait qu'il n'y a pas de balance à laquelle il serait possible de recourir pour comparer la valeur respective de chacune des deux options. Le jeune homme n'est donc pas en mesure de les convertir dans une « monnaie commune » lui permettant de calculer et de comparer leur valeur pour prendre sa décision. Comment peut-il alors trancher ? En défenseur de l'existentialisme, Sartre (1945, 47) répond simplement à son élève qu'il est *libre*. Autrement dit, il doit faire un choix radical *ex nihilo*².

Toutefois, l'incommensurabilité ne se manifeste pas toujours dans le cas de dilemmes moraux. Parfois, le choix à faire nous apparaît clairement mais les options semblent néanmoins incommensurables. Imaginons que Léo propose 10 Mios d'euros à Emilie contre son enfant. Pourquoi jugeons-nous spontanément que l'idée même de vendre un enfant est extrêmement choquante et que l'on ne saurait donc envisager un pareil marché ? Selon les partisans de l'incommensurabilité, c'est parce que nous considérons qu'il n'y a pas de contre-valeur financière possible pour un enfant et pour la relation unique qui nous lie à lui que le

¹ En outre, l'incommensurabilité de deux options exclut également leur « approximative égalité » (*rough equality*). Car pour pouvoir les considérer comme égales, il faut tout de même pouvoir les comparer (Gray, 1995, 50; Raz, 1986, 328-335).

² Cependant, ni Berlin ni Raz ne partagent cette conception existentialiste de la liberté. Voir Gray (1995, 156-161) et, de manière moins explicite, Raz (1986, 387-388).

seul fait d'envisager une telle possibilité nous semble ignoble (Raz, 1986, 345-357). En quelque sorte, le lien affectif qui unit une mère à son enfant est en soi quelque chose de *sacré*¹. Il ne peut être ni comparé ni échangé contre quoi que ce soit d'autre. Pour le dire à la façon de Kant, notre conscience intuitive de la loi morale nous invite à traiter l'enfant « toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen »².

Cependant, tous les choix entre des options incommensurables auxquelles nous pouvons être confrontés n'ont pas nécessairement un caractère aussi tragique. Selon Raz, l'incommensurabilité se manifeste aussi entre des options qui concernent des « buts globaux » (*comprehensive goals*) ayant une incidence sur bon nombre d'aspects de notre existence³. Ce pourrait être le cas, par exemple, lors d'un choix à faire entre différentes professions. Toutes choses étant égales par ailleurs, admettons que Ducommun ait des aptitudes et des chances de succès identiques pour une carrière de pianiste ou d'avocat. Il y a manifestement de bonnes raisons en faveur de chacune de ces deux options. Mais Ducommun n'est pas en mesure d'affirmer que les unes pèsent plus lourd, ou moins lourd, que les autres, ou encore qu'elles ont un poids égal, étant entendu que l'on exclut d'emblée qu'il puisse être déjà engagé vis-à-vis de l'une d'entre elles. Or prétendre dans de tels cas que l'une des options est meilleure que l'autre, ou qu'elles sont d'égale valeur, est dépourvu de sens selon Raz (1986, 341). Pour prendre un autre exemple, le désir de comparer une vie de sœur ursuline à une vie de mère de famille soulèverait le même problème d'incommensurabilité. Cependant, ce cas se distinguerait en outre par le fait que de telles options sont également incompatibles dans la mesure où elles impliquent des vertus qu'il est impossible de réaliser conjointement. Selon Gray (1995, 55), ce sont précisément les conflits entre options à la fois incommensurables *et* incompatibles qui sont les plus aigus. Dans la mesure où ils ne peuvent être dépassés qu'en trouvant des compromis et en faisant des choix, le pluralisme est donc irréductible⁴.

Berlin (1958, 170-172 / 217-218), de même qu'à son exemple, tous les partisans de l'incommensurabilité soutiennent donc qu'aucune « valeur universelle » ne peut jouer le rôle de critère unique sur la base duquel il nous serait possible de trancher tous les conflits. Les défenseurs de l'incommensurabilité prennent ainsi le contre-pied de la doctrine morale utilitariste qui prétend l'inverse. En effet, un utilitariste considère plutôt que toutes les options

¹ Voir Lukes (2003, chap. 5) qui introduit la notion de « sacré » dans ce débat.

² Voir Kant (*FMM*, 429 / 105). On pourrait aussi imaginer un argument s'appuyant sur des droits considérés comme des « atouts » coupant l'utilité. Voir, pour une telle approche déontologique, Dworkin (1977 ; 1984a).

³ Voir Raz (1986, chap. 13, section 4).

⁴ Toutefois, le fait de défendre la thèse de l'incommensurabilité n'empêche pas de reconnaître qu'il existe des « poches » dans lesquelles les comparaisons sont possibles et même nécessaires. Sur cet aspect, voir Lukes (2003, chap. 5) et Raz (1986, 358).

sont susceptibles d'être comparées, et que les conflits entre valeurs relèvent plutôt de l'incompatibilité que de l'incommensurabilité. L'intérêt porté à l'œuvre de Berlin par les principaux critiques contemporains de l'utilitarisme, tels que B. Williams, J. Rawls et même J. Raz, trouve ici son explication. Car, à leurs yeux, reconnaître que les valeurs peuvent être parfois incommensurables conduit forcément à rejeter l'utilitarisme. C'est d'ailleurs ce qui conduit Berlin à minimiser l'importance de l'éthique utilitariste chez Mill. Mais cette interprétation de Mill n'est pas très plausible.

Abandonnant la simplicité de la doctrine des premiers utilitaristes, Mill cherche, en réalité, plutôt à concilier pluralisme et utilitarisme. Or Berlin (1959, 181 / 227) estime que cela l'amène à étendre la portée de sa définition du « bonheur », c'est-à-dire de la « valeur des valeurs », à tel point qu'elle en perd tout contenu. De fait, selon Mill,

« the ingredients of happiness are *very various*, and each of them is desirable in itself, and not merely when considered as swelling an aggregate. » (*Ut*, § 4.5, 235 / 88, je souligne)¹

A en croire Berlin, la pensée de Mill manquerait de cohérence et c'est sans perte que l'on pourrait renoncer à la forme d'utilitarisme dont il s'était fait le partisan. Mais Berlin va sans doute trop vite en besogne. Contrairement à ce qu'il suggère, il est peu vraisemblable que Mill soit resté fidèle à l'utilitarisme uniquement par piété filiale, autrement dit par respect pour l'héritage intellectuel des premiers utilitaristes, James Mill, son père, et Jeremy Bentham, l'ami de ce dernier. Ce qui est peut-être plus plausible, c'est que la version millienne de l'utilitarisme esquisse une autre manière de prendre en compte le phénomène que les défenseurs contemporains du pluralisme appelle « incommensurabilité ». Lorsque ces derniers soutiennent que deux options A et B sont incommensurables, c'est-à-dire non comparables, les utilitaristes pourraient plutôt dire quant à eux que A est lexicalement supérieure à B, voire l'inverse (Lukes, 2003, 65). Par relation de « supériorité lexicale » entre des options, il faut entendre que certaines d'entre elles pèsent considérablement plus lourd que d'autres. Leur contribution au bonheur général est donc bien plus conséquente. A l'image des mots dans un lexique, on pourrait ainsi classer les options en soutenant par exemple que

(a) la valeur du lien maternel

est infiniment supérieure à

(b) la valeur d'une somme d'argent quelle qu'elle soit.

L'utilitariste cherchant à maximiser le bonheur général donnerait ainsi la priorité à des valeurs telles que (a). Et il n'accepterait pas davantage de (b) pour compenser une perte de (a).

De même manière, Mill opérait une distinction qualitative entre les plaisirs intellectuels et les plaisirs corporels². Il soutenait que des « juges compétents », c'est-à-dire des personnes ayant fait l'expérience de ces deux « espèces » de plaisirs, s'accorderaient à reconnaître aux premiers une supériorité lexicale (Crisp, 1997, 40). Aussi, Mill peut-il affirmer par une formule bien connue :

« It is better to be a human being dissatisfied than a pig satisfied ; better to be Socrates dissatisfied than a fool satisfied. » (*Ut*, § 2.6, 212 / 37)

Car une faible quantité de plaisir supérieur vaut toujours mieux qu'une quantité importante de plaisir inférieur. Bien qu'il parle des « comparaisons » opérées par les « juges compétents », Mill exclut ainsi tout échange entre « espèces » différentes de plaisirs. A certains égards, il semble les considérer comme non comparables et présupposer une forme d'incommensurabilité³. Mais il répugne néanmoins à reconnaître un caractère absolu à la priorité reconnue à certaines sources d'utilité. Ainsi, traitant de la justice, il soutient qu'elle constitue une source « essentielle » du bien-être humain et qu'à ce titre, elle forme la partie la plus « sacrée » de la moralité (*Ut*, § 5.32, 255 / 134). Mais Mill précise néanmoins que même les règles de justice peuvent être violées dans certains cas exceptionnels. Car il peut s'avérer nécessaire, par exemple, de commettre un vol pour sauver une vie (*Ut*, § 5.37, 259 / 142).

Comme il ressort du contraste entre le point de vue de Mill et celui des partisans d'une stricte incommensurabilité, le débat autour des formes et des implications du pluralisme n'est donc pas clos. Des auteurs comme Berlin, Raz, Gray ou Walzer ont-ils exagéré la portée d'un phénomène reconnu avant eux ou, au contraire, ont-ils percé à jour les implications ultimes du pluralisme en insistant sur la notion d'incommensurabilité ? Il n'est pas aisé de trancher. Outre son apport à la discussion sur le rôle de la tolérance dans le libéralisme, ce débat révèle la volonté de bon nombre de philosophes contemporains d'accorder à certaines valeurs une priorité absolue et de les considérer pour ainsi dire comme « sacrées » (Lukes, 2003, 68). Car, si certaines valeurs sont incommensurables, il n'est pas possible d'opérer des comparaisons et de procéder à des échanges ou des compensations entre elles⁴. Cependant, tous les philosophes libéraux contemporains ne suivent pas une telle voie. Mais, en dépit de leurs

¹ Pour la conception millienne du bonheur, voir plus largement *Ut* (§§ 4.4-4.7, 234-237 / 87-92).

² Voir *Ut* (§§ 2.1-2.9, 209-214 / 29-40).

³ Par exemple, lorsque Mill écrit : « Neither pains nor pleasures are homogenous, and pain is always heterogenous with pleasure. » (*Ut*, § 2.8, 213 / 39).

⁴ C'est aux théories appelées « déontologiques » par contraste avec les théories « téléologiques » (utilitaristes, perfectionnistes, etc.) que je fais ici allusion. Rawls (*TJ*), Dworkin (1977 ; 1984a) et Nozick (1974) sont les trois représentants les plus célèbres d'un libéralisme déontologique. Voir à propos de ce contraste le chapitre 6.

différences, la plupart d'entre eux, qu'ils mettent l'accent sur l'incommensurabilité ou sur l'incompatibilité des valeurs, reconnaissent le caractère irréductible du pluralisme.

2.8 Marx et les circonstances subjectives de la justice

Pour n'être pas dépourvue de toute pertinence *ab initio*, une théorie politique ne peut donc s'autoriser à faire fi du pluralisme. Que l'on insiste sur l'incompatibilité ou même l'incommensurabilité des valeurs, la prise en compte du pluralisme impose certaines limites à ne pas outrepasser sous peine de justifier un Etat-Procuste, c'est-à-dire un Etat à la fois partisan et intolérant. Les théocraties offrent à cet égard un exemple de ce qu'il convient de ne pas faire. Mais, pour les auteurs libéraux antitotalitaires tels que Russell, Berlin ou Popper, le communisme présentait les mêmes défauts. Dans cette section, j'aimerais brièvement mettre en question ce point de vue qui, bien que pertinent s'agissant du phénomène historique que fut le communisme au XX^e siècle, ne peut étendre sa portée à la pensée politique de Marx qu'au prix d'une interprétation peu nuancée de cette dernière. Certes, il y a certainement de nombreux éléments très discutables chez Marx dont en particulier son penchant au messianisme qui fut si néfaste à la tradition socialiste¹. Mais, ainsi que j'entends le soutenir dans cette section, il reste que ses conclusions n'impliquaient pas nécessairement de porter atteinte à la diversité individuelle. Idéalement tout au moins, le communisme tel que le conçoit Marx ne conduit donc pas à entraver notablement le pluralisme.

C'est dans le contexte du débat philosophique autour de la justice que s'est présentée cette réinterprétation de la pensée de Marx remettant en question un marxisme vulgaire très répandu. Depuis la parution en 1971 de *A Theory of Justice* de John Rawls, la question de la justice occupe une part essentielle des débats contemporains en philosophie politique. Qu'est-ce qu'une société juste et comment déterminer la part de ressources, ainsi que les droits, les libertés et les devoirs qui reviennent à chaque citoyen ? C'est à ces questions que Rawls s'efforce d'apporter une réponse dans son célèbre ouvrage. Or, sous l'influence de la discussion qu'il a initiée, les marxistes analytiques ont été amenés à réexaminer l'héritage de

¹ Pour une critique de gauche de cette dimension du marxisme, voir Arneson (1993, 291-292). Voir aussi les raisons synthétisées par Arnsperger (2004) d'abandonner le matérialisme dialectique en vertu duquel Marx et Engels conféraient au prolétariat une mission libératrice pour l'humanité.

leur propre tradition politique¹. A la différence de Rawls (*TJ*, § 1, 3 / 29) qui considère la justice comme « la première vertu des institutions sociales », pourquoi Marx estime-t-il pour sa part que la justice est une vertu dont le communisme pourrait se passer ? Parmi bon nombre d'arguments plus mineurs, il y a deux arguments importants qui ont été avancés pour l'expliquer : (i) sous le communisme tel que l'entend Marx, c'est-à-dire dans une société sans classes, les individus ne seront plus en conflit entre eux du fait de divergences d'intérêts générées par la division du travail; (ii) la société communiste sera une société d'abondance qui aura surmonté la rareté des biens qui rend les règles de justice distributive nécessaires. En dépit de son caractère utopique, c'est, semble-t-il, plutôt le second argument (ii) qui est décisif pour Marx². Car, si les ressources sont abondantes, la justice devient une vertu superflue. Toutefois, mon intérêt dans cette section porte évidemment plutôt sur le premier argument (i) puisqu'il touche directement à la question du pluralisme et de la tolérance sous le communisme. Marx prétendait-il réellement que le communisme entraînerait la disparition des conflits entre les projets, les fins et les valeurs des individus ? Autrement dit, la pensée politique de Marx s'appuie-t-elle effectivement sur un déni du pluralisme ?

A la suite de Rawls (*TJ*, § 22), il est devenu habituel de considérer que certaines conditions prévalant dans nos sociétés modernes rendent nécessaire une conception publique de la justice conformément à laquelle les avantages sociaux devraient être distribués. En référence à une formule de David Hume, Rawls appelle ces conditions *circonstances de la justice*. Et il distingue en outre les circonstances de la justice qui sont subjectives de celles qui sont objectives. En bref, les *circonstances subjectives* se caractérisent par la diversité des projets, des fins et des valeurs que poursuivent les individus. Depuis le milieu des années 1980, Rawls recourt d'ailleurs à l'expression *fait du pluralisme* pour parler de la même chose³. Quant aux *circonstances objectives* de la justice, elles sont en particulier constituées par la relative rareté des ressources. Ainsi, pour le formuler dans les termes de Rawls, si Marx

¹ Sur le marxisme et la justice, voir, par exemple, Peffer (1990) et Arnsperger (2004). Pour une introduction au marxisme analytique, voir Kymlicka (1999, chap. IV), Van Parijs (1991, chap. 4 et 6), ainsi que Van Parijs et Arnsperger (2000, chap. III).

² Pour cette reconstruction de l'argumentation de Marx, voir Kymlicka (1989a, chap. 6; 1999, chap. IV).

³ Voir, à ce propos, la section 6.7, ainsi que *JF* (§ 24.1, 84 / 122). Dans *PL* (I, § 6.2, 36-37 / 63), Rawls distingue le « pluralisme comme tel » du « fait du pluralisme raisonnable ». La première variante de pluralisme est liée à la perspective étroite qui est inévitablement celle de chacun en raison, par exemple, d'intérêts de classe ou d'intérêts personnels divergents. Par contre, la seconde forme de pluralisme se manifeste par la diversité des doctrines religieuses, morales ou philosophiques qui s'inscrivent dans une tradition de pensée et qui sont raisonnables et non, par exemple, irrationnelles. Selon Rawls, les conceptions du bien des individus dérivent de leur adhésion, ne serait-ce que partielle, à de telles doctrines. Dans *TJ* (§ 22), la notion de circonstances subjectives de la justice semble toutefois moins restrictive que la notion de *fait du pluralisme* dans *PL*. Mais ces nuances n'ont pas d'influence directe sur le point que je souhaite discuter dans cette section. D'ailleurs, dans un

avance effectivement les arguments (i) et (ii) mentionnés plus haut, c'est donc qu'il considère que les circonstances de la justice seront surmontées dans la société communiste. Dès lors, la justice n'est pas une vertu qu'il y aurait lieu de cultiver.

S'agissant plus spécifiquement des *circonstances subjectives de la justice*, certains marxistes semblent effectivement accréditer l'idée que les conflits entre les projets, les fins et les valeurs des individus cesseront d'exister sous le communisme. C'est, par exemple, l'interprétation de Marx que peut suggérer Agnes Heller lorsqu'elle soutient que, dans la société communiste,

« every individual strives for the same thing (...). (...) every individual expresses the needs of all other individuals and it cannot be otherwise. In "socialized" man, the human species and the individual represent a unity. » (Heller citée par Smith, 1988, 202, n.2)

A lire Heller, l'homme « socialisé » ne serait donc pas un individu au sens ordinaire du mot. Car il semble bien qu'il serait dépourvu de toute individualité propre, à savoir de goûts, de projets et de valeurs qui le distingueraient. Dans la mesure où ses intérêts coïncideraient nécessairement avec ceux de tout autre individu, ils pourraient même être considérés comme représentatifs de ceux de l'ensemble de l'espèce humaine.

A cette idée de coïncidence des intérêts s'est souvent adjointe dans la tradition marxiste une thèse complémentaire tendant à considérer la communauté politique à l'image d'une famille. Sous le communisme, les liens sociaux auraient donc des similitudes avec les liens familiaux. L'entraide et la solidarité spontanées, telles qu'elles se manifestent au sein d'une famille, se substitueraient dès lors à la justice. Cependant, cette interprétation de Marx est peu plausible. En vérité, la métaphore de la famille caractérise plutôt l'approche des communautariens que celle de Marx¹. Et surtout, il y a de bonnes raisons pour penser que Marx ne défendait pas la thèse de la coïncidence des intérêts avancée par Heller. Kymlicka (1989a, 113-119) en voit la preuve dans un passage où Marx écrit :

autre passage de *PL* (II, § 4.1, 66 / 96), Rawls identifie explicitement « circonstances subjectives de la justice » et « fait du pluralisme ».

¹ Voir, par exemple, Sandel (1982, 30-35 / 61-68) qui soutient que, dans certains cas, fixer son attention sur les conditions subjectives qui pourraient rendre la justice nécessaire entraînerait une perte du point de vue moral si celle-ci devait se substituer à la bienveillance et à la fraternité spontanées pratiquées jusqu'alors. Cette remarque n'est pas dépourvue de pertinence et manifeste une préoccupation légitime face à la « judiciarisation » des interactions sociales. Cependant, je ne vois pas pourquoi la justice ne pourrait pas plutôt suppléer à d'autres formes de solidarité sociale plus spontanées lorsque, précisément, celles-ci sont défaillantes ou inexistantes. Les sociétés traditionnelles où les liens de solidarité sociale sont peut-être plus étroits et spontanés ont aussi leurs exclus, leurs bannis et leurs marginaux dont le sort n'a rien d'enviable. D'autre part, la solidarité ne s'y exerce pas toujours dans le respect de ses bénéficiaires.

« Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, *antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus*, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervowachsenden Antagonismus (...). » (Marx, 1859, 9 / 489-490, je souligne)¹

Comme il ressort de ces lignes, les antagonismes et les conflits auxquels Marx fait continûment allusion ne sont pas individuels mais structurels. Ils concernent les « conditions sociales » générées par les rapports de production d'une société capitaliste et non pas les choix individuels. Ce qui est en cause, ce n'est donc pas le fait que les individus poursuivent des projets, des fins ou des valeurs qui sont souvent en conflit entre eux mais plutôt les « conditions sociales », c'est-à-dire le cadre à l'intérieur duquel les individus se forment leur propre conception de la vie bonne. S'il en va bien ainsi, la conception du communisme tel que l'entend Marx n'implique donc pas de porter atteinte de manière frontale au pluralisme.

2.9 Perfectionnismes : Elster et Raz

S'il est possible que la conception marxienne du communisme ait donc été moins hostile à la diversité des fins, des valeurs et des projets de vie qu'on ne le prétend bien souvent, il reste que Marx et les néo-marxistes défendent tout de même une conception de la vie bonne. Selon la reconstruction qu'en propose Jon Elster (1986a), Marx considère que la vie la meilleure consiste dans la réalisation de soi par le travail. Par la suite, certains néo-marxistes ont également soutenu que la politique, sous la forme de la participation au débat politique et à la prise de décision, était une activité qui se prêtait aussi particulièrement à la réalisation de soi (Elster, 1986a, 147). D'une manière générale, Elster oppose les activités se prêtant à la réalisation de soi à celles qui ne donnent lieu qu'à une simple consommation passive. Selon la définition qu'il en propose, la réalisation de soi telle que l'entendait Marx se compose de quatre éléments :

« self-realization is the *full and free actualization and externalization* of the powers and the abilities of the individual. » (Elster, 1986a, 131, je souligne)

¹ La traduction française de Rubel rend ce passage de la manière suivante: « Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du processus social de la production. *Il n'est pas question ici d'un antagonisme individuel* ; nous l'entendons bien plutôt comme le produit des conditions sociales de l'existence des individus (...). » (Marx, 1859, 9 / 489-490, je souligne).

Elle implique une *actualisation* des capacités supposant leur développement et leur déploiement. Selon Marx, l'actualisation des capacités devrait même être *complète (full)*, au sens où ce devrait être celle de *toutes* nos capacités. Mais ce second élément est pour le moins utopique, raison pour laquelle Elster suggère de l'abandonner¹. En outre, la réalisation de soi implique l'*externalisation de soi*, c'est-à-dire qu'elle concerne une activité qui peut être soumise au jugement d'autrui et à une évaluation par un critère externe. Selon cette définition, écrire un livre constitue donc une forme de *réalisation de soi*, alors que lire un livre même difficile a plutôt la nature d'une activité de *consommation*². En vertu de la dernière composante de la définition proposée par Elster, la réalisation de soi doit enfin être *libre*, c'est-à-dire qu'elle ne peut être imposée aux individus. L'individu est donc *libre* de choisir quelles capacités il entend actualiser. Ce point est décisif si, à l'aune de ce qu'a été le communisme au XX^e siècle, on le considère du point de vue des relations entre marxisme et libéralisme. En effet, telle que la reconstruit Elster, la conception marxiste de la réalisation de soi aboutit au rejet du paternalisme. Elster soutient néanmoins que des incitatifs sont nécessaires pour guider les individus vers des formes de réalisation de soi socialement utiles. En dépit de l'égalitarisme radical inhérent à une position marxiste, il ne s'agit donc pas de garantir à chacun tous les moyens nécessaires à la poursuite de n'importe quel projet de réalisation de soi. En dernier lieu, la reconstruction proposée implique donc de défendre plutôt la liberté *négative* de choisir son projet de réalisation de soi sans être entravé que la liberté *positive* garantissant la possibilité d'y parvenir dans tous les cas³.

A en croire l'interprétation proposée par Elster, la réflexion politique de Marx s'appuie donc sur une conception déterminée du bien humain et des « formes d'excellence spécifiquement humaines ». A ce titre, elle constitue ce qu'à la suite de Rawls, il est convenu d'appeler une théorie *perfectionniste*¹. Or, comme on l'a vu, les critiques de Berlin à l'encontre du monisme s'adressaient en premier lieu à la tradition rationaliste qui, à ses yeux, avançait précisément des conceptions morales et politiques perfectionnistes. A cet égard, le

¹ Pour un exemple bien connu de cette conception utopique, voir Marx et Engels (1846, 33 / 94).

² Mais Elster (1986a, 136) reconnaît tout de même que certaines activités de consommation, telle que lire la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant, peuvent néanmoins exiger un effort soutenu et comporter des caractéristiques similaires à celles d'une activité de réalisation de soi.

³ Le marxisme tel que le reconstruisent les marxistes analytiques prend ainsi la forme d'une théorie de la justice qui, bien que reposant sur un égalitarisme radical, tient compte des circonstances subjectives et objectives de la justice. La relative rareté des ressources exclut donc la possibilité de garantir à chacun tous les moyens nécessaires à la concrétisation de son projet de réalisation de soi quel qu'en soit la nature. Elster y substitue un objectif social plus réaliste: « [A society] can, however, try to create a large variety of opportunities for self-realization and good mechanisms for matching desires with opportunities. » (Elster, 1986a, 132-133). Voir également l'Appendice B pour la proposition de principes de justice inspirés de Marx qu'a formulée R.G. Peffer (1990, 417).

marxisme ne serait donc que le dernier maillon d'une chaîne plurimillénaire. Mais, à vrai dire, il constituait la principale cible des critiques de Berlin durant la guerre froide. Depuis lors, le perfectionnisme a mauvaise réputation. On le soupçonne de porter atteinte au pluralisme en autorisant le gouvernement à juger quels sont les genres de vie les meilleurs et quels sont les pires. Quelle qu'en soit la forme, le perfectionnisme justifierait un usage oppressif du pouvoir en autorisant, par exemple, le groupe social qui l'exerce à imposer ses valeurs et son genre de vie préféré aux minorités et aux individus qui ne les partagent pas. Faisant appel à une large palette de valeurs, ainsi qu'à des idéaux portant sur la manière de conduire sa vie personnelle, il justifierait les immixtions de l'Etat dans la sphère privée des citoyens. Le perfectionnisme entraînerait donc un paternalisme et un moralisme que le libéralisme s'est fait fort de condamner de longue date.

Si tel est bien le cas, le perfectionnisme constitue un exemple tout à fait représentatif du genre de « doctrines globales » (*comprehensive doctrines*) auxquelles Rawls a opposé depuis le milieu des années 1980 sa conception du *libéralisme politique*². Certes, dans *A Theory of Justice*, Rawls opposait déjà les fondements déontologiques de sa construction théorique aux conceptions dites téléologiques telles que l'utilitarisme ou le perfectionnisme³. Mais, en développant sa réflexion sur le libéralisme, il a enrichi son argumentaire antiperfectionniste, faisant même de cet élément un point pivot de sa relecture de la tradition libérale. Les « théories globales » sur lesquelles bon nombre de philosophes appuient leur conception du libéralisme ont, selon Rawls, une portée trop large pour pouvoir susciter un consensus autour des valeurs libérales fondamentales. En effet, elles outrepassent le domaine du politique et portent également, selon les cas, sur des aspects religieux, moraux ou philosophiques de l'existence. Or Rawls estime que, dans les conditions d'une société moderne et démocratique,

« a continuing shared adherence to one comprehensive doctrine can be maintained only by *the oppressive use of state power*, with all its official crimes and the inevitable brutality and cruelties, followed by the corruption of religion, philosophy, and science. If we say a political society is a community when it is united in affirming one and the same comprehensive doctrine, then *the oppressive use of the state power* with these attendant evils is necessary to maintain political community. Let us call this *the fact of oppression*. » (JF, § 11.3, 34 / 58-59, je souligne)

¹ Voir Kymlicka (1999, 207) et Rawls (TJ, § 5, 22-23 / 51 ; § 50).

² Voir la section 6.7.

³ Voir notamment TJ, §§ 5-6.

Selon cette nouvelle approche, Rawls semble donc considérer comme intrinsèquement liés, d'une part, libéralisme et fait du pluralisme, et, d'autre part, perfectionnisme et fait de l'oppression¹. Ce point de vue me semble toutefois avoir le caractère d'un plaidoyer *pro domo*. Car, si, de toute évidence, les réflexions de Berlin et de Rawls évoquent des réalités politiques choquantes dont l'intolérance des théocraties et des régimes totalitaires offrent une illustration incontestable, il ne s'ensuit pas pour autant que le perfectionnisme sous toutes ses formes ne tienne nécessairement pas compte du pluralisme.

Au moins deux arguments convaincants peuvent être avancés dans ce sens. Le *premier argument* que j'aimerais proposer s'appuie justement sur la reconstruction par Elster de la dimension perfectionniste de la pensée de Marx. Ainsi que le rappelle Elster (1986a, 128), les libéraux contemporains partent le plus souvent de la prémisse selon laquelle, si l'Etat s'abstient d'intervenir pour imposer ou, tout au moins favoriser, l'une ou l'autre conception de la vie bonne, les individus choisissent la leur librement. Ainsi, si l'Etat libéral s'en tient à une attitude de neutralité à l'égard des conceptions de la vie bonne, le pluralisme est sauvegardé. Le libéralisme se distingue donc par son antipaternalisme et semble présupposer en outre que les individus sont les mieux à même de savoir en quoi consiste leur propre bien². Or, si l'on admet avec Elster que l'antipaternalisme est une dimension du libéralisme qui est tout à fait louable pour les raisons historiques évoquées dans ce chapitre, il reste néanmoins que la prémisse des libéraux contemporains que je viens de synthétiser n'est pas pleinement satisfaisante. En effet, elle omet que l'environnement social sélectionne les conceptions de la vie bonne parmi lesquelles le choix des individus s'opère³. Dans une société capitaliste qui connaît d'importantes inégalités sociales, les activités qui se prêtent à la réalisation de soi ne sont le plus souvent pas accessibles à tous et sont en outre peu valorisées. L'appartenance à une classe sociale détermine dans une large mesure le fait que l'on dispose ou non de telles possibilités. En vérité, leur manque d'attrait est précisément lié à leur relative rareté (Elster, 1986a, 137). Les arguments avancés en faveur du capitalisme ne se font d'ailleurs faute, le plus souvent, de valoriser la consommation plutôt que la réalisation de soi en tant que source de bonheur et de bien-être. En particulier pour les personnes dont le travail est ingrat, pénible ou répétitif, la consommation peut ainsi présenter le caractère d'une compensation. Mais, à la

¹ Etant entendu que la critique de Rawls ne porte pas uniquement contre le perfectionnisme mais d'une manière générale contre toutes les « théories globales ».

² L'antipaternalisme de Mill est souvent perçu comme le paradigme de la position libérale sur ce genre de questions. Toutefois, comme je le soulignerai à la section 4.9, Mill ne va pas jusqu'à présupposer que l'individu est *toujours* le mieux à même de savoir en quoi consiste son bien.

³ Voir Elster (1986a, 128) qui parle de « préférences endogènes », c'est-à-dire de préférences générées par l'environnement social dans lequel les individus grandissent et mènent leur existence.

différence des activités se prêtant à la réalisation de soi, les satisfactions qui en découlent ont cependant pour inconvénient majeur d'être de courte durée.

A l'image de Elster, les marxistes considèrent donc comme un fait observable empiriquement que le manque d'occasions de réalisation de soi au travail constitue une source importante d'insatisfaction. Partant de ce constat, ils conjecturent que, dans un environnement social qui en offrirait davantage et qui les répartirait de manière équitable, les choix des individus se porteraient plus volontiers vers de telles activités dans la mesure où elles sont la source de davantage de satisfactions à long terme. Or, par hypothèse, un tel environnement social pourrait être créé par un régime socialiste libéral, c'est-à-dire par un régime alliant la propriété publique des moyens de production – et peut-être même la gestion démocratisée du travail – à la fonction allocative du marché¹. Au besoin, le socialisme libéral ne manquerait pas de recourir à des incitatifs tendant à favoriser le fait que les individus orientent leurs choix plutôt vers des activités se prêtant à la réalisation de soi que vers la consommation. Mais, pour que cela fasse encore sens de parler de réalisation *de soi*, seul le *libre choix individuel* devrait en dernier lieu en décider (Elster, 1986a, 132). Car si, au contraire, c'est une autorité extérieure qui en décidait à la place de l'agent, il ne s'agirait plus de réalisation *de soi par soi-même* (self-realization). Ainsi, même dans un régime socialiste libéral qui entendrait favoriser la réalisation de soi au travail, l'individu devrait pouvoir décider lui-même quelles aptitudes il entend mettre en œuvre et à quelles fins. Mais cela n'exclut pas le recours à des incitatifs pour orienter les individus vers des activités de réalisation de soi socialement utiles. Car « inciter » ne revient de toute évidence pas au même que « contraindre » par la force ou les menaces. D'ailleurs, la plupart des Etats recourent déjà à bon nombre d'incitatifs qui rendent certaines options plus aisément accessibles que d'autres. *Volens nolens*, il semble même que l'action de l'Etat ait la plupart du temps un tel effet².

Le seul fait que l'Etat veille à garantir que le contexte social offre à chacun de réelles chances de réalisation de soi en particulier par le travail ne constitue donc pas en soi une forme de paternalisme perfectionniste tendant à imposer aux individus des valeurs ou un genre de vie spécifique. D'ailleurs, la plupart des perfectionnistes contemporains ne justifient pas plus que Elster des interventions qui heurteraient frontalement le pluralisme et seraient la marque d'un paternalisme fort. Le *second argument* que j'aimerais avancer pour combattre le préjugé persistant des libéraux contemporains à l'encontre du perfectionnisme devrait

¹ Voir la section 1.9 sur le socialisme de libéral (ou socialisme de marché).

² Sur les diverses manières dont un Etat peut encourager ou dissuader de choisir certaines options, voir Sher (1997, 34-37).

d'ailleurs faire ressortir ce point dans le cas du libéralisme perfectionniste qu'a développé Joseph Raz (1986). Alors que les marxistes soulignent le fait que le capitalisme a tendance à appauvrir le contexte social en limitant sensiblement les possibilités d'opter pour des genres d'activités se prêtant à la réalisation de soi, Raz (1986, 162) a plutôt insisté, pour sa part, sur l'importance de préserver certaines options qui constituent des éléments importants d'une culture et qui, sans intervention étatique, tendraient à disparaître. Cette position conduit Raz à rejeter la doctrine libérale de la neutralité bien qu'il admette qu'elle découle du souci légitime d'un point de vue libéral de combattre les dérives paternalistes¹. Toutefois, à ses yeux, ne pas apporter de soutien à certaines options au prétexte de ne pas prendre parti, ainsi que nous y invite le principe de neutralité, revient à laisser ces options disparaître et, en dernier lieu, risque de favoriser un appauvrissement de « notre infrastructure culturelle » (Kymlicka, 1999, 237).

En Europe continentale et plus particulièrement en France, l'action de l'Etat est bien souvent sollicitée de nos jours pour soutenir des options culturelles dont on craint justement qu'elles ne disparaissent si l'Etat s'en tient à une attitude de retrait et de non-intervention. On considère bien souvent que, si les ressources culturelles devaient avant tout être soumises aux lois du marché, l'uniformisation culturelle progresserait à grand pas en particulier sous le poids de l'industrie culturelle nord-américaine, et que, par contrecoup, la diversité culturelle s'étiolerait progressivement². L'Etat est donc appelé à la rescousse pour soutenir certaines options, par exemple, par des mesures légales ou des subventions. Ainsi que je le soulignerai dans le cadre de ma discussion du libéralisme de Mill (section 4.9), de telles interventions étatiques tendant à élargir, ou à garantir, la palette des options parmi lesquelles les individus exercent leur faculté de choisir ne contreviennent pas à l'esprit du libéralisme antipaternaliste millien. Car, ce que Mill rejette en premier lieu, c'est le fait d'imposer aux individus certains choix dans l'idée de promouvoir leur propre bien. Or le fait de soutenir des options en garantissant, par exemple, l'accès à des services publics, tels que les bibliothèques ou les salles de concerts symphoniques, n'entraîne pas un paternalisme de cette nature. Les individus restent en effet libres de recourir ou non à de telles options. Sans doute bien davantage que la politique culturelle française, le pluriculturalisme helvétique offre de nombreux exemples de

¹ Sur la doctrine libérale de neutralité, voir en particulier la section 1.6 et le chapitre 5. Quant à sa critique la neutralité, voir Raz (1986, Part II).

² L'idée que le libre jeu du marché conduit nécessairement à un appauvrissement de notre infrastructure culturelle et à un étiolement de la diversité mériterait toutefois d'être examinée plus avant. Pour ce faire, il conviendrait de s'appuyer sur une étude empirique et comparative des politiques culturelles en confrontant, par exemple, l'expérience américaine à celle de la France. Dans ce passage, j'admets par hypothèse que cette conjecture est bien fondée.

mesures étatiques tendant à maintenir des options culturelles qui, en l'absence d'interventions, auraient de la peine à subsister¹. Un système complexe de quotas, de contraintes légales et de transferts de ressources, jouant à la fois sur des usages et sur un dispositif juridique sophistiqué, créent les conditions permettant aux quatre cultures nationales de coexister et de perdurer sous les mêmes institutions politiques. Dans la mesure où le perfectionnisme libéral de Raz tend à justifier de telles mesures, il conduit donc plutôt à garantir les conditions d'un réel pluralisme qu'à y porter atteinte. C'est là un second argument pour rejeter le préjugé en vertu duquel perfectionnisme et pluralisme seraient nécessairement antagoniques.

Le libéralisme perfectionniste de Raz a cependant des prolongements dans le domaine du multiculturalisme qui, à mon sens, entrent en tension avec l'individualisme éthique de la plupart des libéraux². En soi, le terme « multiculturalisme » est équivoque. D'une part, il évoque le fait du pluralisme culturel qui caractérise, de nos jours, la plupart des sociétés occidentales³. D'autre part, il est aussi fréquemment utilisé pour signifier un idéal éthique. Sous cet aspect, il invite à prendre acte de la diversité culturelle et, qui plus est, à la percevoir comme une réalité attrayante. En conséquence, il encourage les individus à adopter à l'égard d'autrui une attitude d'ouverture à la différence dépassant la simple tolérance négative⁴. De même que Will Kymlicka (1995), Joseph Raz encourage, pour sa part, un changement de perspective visant à abandonner l'illusion d'une société homogène d'un point de vue culturel, ainsi qu'à prendre acte et à porter un regard positif sur sa diversité culturelle. Bien qu'il la formule avec prudence, Raz partage en outre avec bon nombre de partisans anglophones du multiculturalisme la thèse selon laquelle, si, dans une société multiculturelle, l'on veut respecter des personnes aux appartenances culturelles diverses, il faut respecter leurs cultures parce que leur identité en dépend étroitement⁵.

Cette thèse est toutefois problématique, car elle semble inévitablement présupposer que les cultures sont des entités statiques et, dans une certaine mesure, closes sur elles-mêmes. Or, comme je l'ai souligné dans ma discussion de la tolérance (section 1.6), les cultures se distinguent plutôt par les deux caractéristiques inverses : elles sont en mouvement constant et

¹ Un exemple pourrait être les mesures en faveur du maintien de la langue et de la culture romanches dans le canton des Grisons. Voir, à ce propos, *Le Temps* (Genève) du 24 janvier 2007 qui rend compte des débats politiques auxquels donne lieu aux Grisons la loi sur les langues adoptée fin 2006. Un autre exemple pourrait être le soutien financier apporté par l'Etat aux chaînes de télévision publiques du Tessin et de la Suisse romande qui, sans un transfert de ressources de la part de la Suisse alémanique, ne pourraient pas maintenir l'offre actuelle.

² D'ailleurs, Raz (1986, 18, 198-199) rejette explicitement l'individualisme éthique. Quant à son point de vue sur le multiculturalisme, voir Raz (1994 ; 1998).

³ Voir la section 2.6

⁴ Sur la tolérance négative qui implique une perception négative de ce qui est toléré, voir la section 1.6.

⁵ Voir, par exemple, Raz (1998, 204).

évoluent du fait des interactions qu'elles ont entre elles. Mais surtout, cette thèse néglige le fait que les individus ont bien souvent des appartenances culturelles multiples¹. En vérité, le terme même d'« appartenance » a quelque chose de réducteur. Car il n'est pas rare que les individus se constituent leur propre identité par les emprunts qu'ils font, sans scrupule et de manière très spontanée, à des univers culturels très différents. Un cas emblématique à cet égard est celui de l'écrivain indo-britannique, Salman Rushdie, dont l'œuvre même qui suscita à son encontre les foudres de partisans de la pureté culturelle et religieuse, *The Satanic Verses* (1988), constitue un véritable plaidoyer en faveur de l'hybridité culturelle². Mais il n'y a pas que les individus dont le destin les a conduit à émigrer qui peuvent faire une telle expérience. Car on peut, par exemple, être francophone tout en étant passionné par la littérature russe, en aimant par-dessus tout la cuisine italienne et en manifestant une disposition à l'effort dans le travail caractéristique d'une extraction rurale. Chaque individu a en fait plusieurs identités qui peuvent relever de cultures très diverses. Le désir de définir les individus par leur appartenance à *une* culture est donc en soi suspect de réduire leur identité à une seule de ses dimensions et, qui plus est, à une dimension qui serait figée sous la forme d'une certaine version de cette culture. Or c'est précisément ce que les préjugés et l'intolérance ambiantes tendent, délibérément ou non, à faire.

Un libéralisme prenant en compte le multiculturalisme en tant qu'idéal éthique devrait donc moins tant exiger « le respect » ou « la préservation des cultures des minorités » que créer les conditions d'une vie commune entre individus parfois très différents. Dans la mesure où, bien souvent, les différences ethnoculturelles recoupent des différences sociales et que de tels recoupements tendent à enfermer les individus dans ce qui ressemble fort à des castes, c'est à des mesures en faveur de la justice et visant l'intégration sociale en particulier par l'éducation et le travail qu'un libéralisme égalitariste ou un socialisme libéral devraient donner la priorité. Car, dans une perspective libérale, la société est en dernier lieu formée d'individus et non de « cultures », de « groupes culturels » ou de « communautés ». La possibilité de s'écarter des traditions, d'en faire un mélange original et peu respectueux de leur pureté, ou encore de les critiquer devrait donc être garantie autant que celle de se conformer aux traditions d'un certain groupe culturel ou religieux. Or une telle liberté d'exprimer des points de vue non conformistes ou de vivre en accord avec ses préférences ne va pas sans conflits. Cependant, ce serait donner à l'idéal éthique du multiculturalisme un tour antilibéral que de chercher en son nom à étouffer dans l'œuf de tels conflits. Car les

¹ Pour cet argument, voir Waldron (1992).

² Voir aussi Rushdie (1990) pour une formulation plus explicite de son point de vue.

désaccords et les confrontations entre des perspectives très divergentes sont la marque distinctive d'une société libre.

3. Mill I : La dichotomie public-privé et le principe de liberté

S'élevant contre le fanatisme des idéologies totalitaires, nombreux sont les philosophes anglophones du milieu du XX^e siècle, tels Bertrand Russell, Isaiah Berlin ou Karl Popper, à s'inspirer du libéralisme britannique qui, au XIX^e siècle, trouve son expression la plus aboutie dans *On Liberty* (1859) de John Stuart Mill. Ces contemporains de Jean-Paul Sartre, Albert Camus ou Gabriel Marcel considèrent également la liberté comme une valeur suprême. Mais, sous l'influence de l'empirisme britannique, ils l'envisagent à la manière de Mill, à savoir dans son sens strictement éthico-politique. Dès lors, contrairement à la plupart de leurs collègues francophones, ils démarquent leurs réflexions politiques des controverses métaphysiques¹.

Si le petit traité que Mill écrivit avec le soutien de son épouse, Harriet Taylor Mill, est resté un classique du libéralisme et, à bien des égards, le texte fondateur du libéralisme moderne, il faut toutefois relever que bon nombre de philosophes libéraux de la deuxième moitié du XX^e siècle ont porté un regard à la fois amical et critique sur la variante de libéralisme qu'il représente. Les uns, tels Herbert Hart ou Joel Feinberg, ont proposé des révisions substantielles de ses principes tout en demeurant ses héritiers directs. Les autres, tels John Rawls, Ronald Dworkin, Charles Larmore ou Joseph Raz, s'en sont certes inspirés à différents égards tout en renonçant pour l'essentiel aux fondements que Mill donnait au libéralisme. En dépit de ces relectures critiques, j'ai néanmoins pris le parti, dans les deux chapitres que je consacre à Mill, de me ranger plutôt du côté de commentateurs comme Richard Arneson, Chin Liew Ten ou Jonathan Riley qui prétendent rester plus proches des

¹ Comme l'écrit Wolf (1992, 165) : « Es gibt ein fundamentales Prinzip des britischen empiristischen Liberalismus, wonach Metaphysik und Politik nicht vermischt werden dürfen. In Übereinstimmung mit diesem Trend versucht Mill die Themen der Willensfreiheit und moralisch relevanten Freiheit zu entwirren. » Aussi Mill précise-t-il, dans les premières lignes de *On Liberty*, que : « The subject of this Essay is not the so-called Liberty of the Will, so unfortunately opposed to the misnamed doctrine of Philosophical Necessity ; but Civil, or Social Liberty (...). » (*OL*, § 1.1, 217 / 61). S'agissant de la controverse métaphysique sur la liberté, Mill adoptait un point de vue compatibiliste proche de celui de David Hume. Voir Mill (1873, 174-176 / 152-153 et 1843, Book VI, chap. II). Voir aussi, à ce propos, Riley (1991, 221 et 224).

thèses de Mill. En effet, ces auteurs considèrent que le libéralisme de Mill, même s'il n'est pas exempt de tensions, constitue face au libéralisme contemporain une alternative qui, de nos jours encore, conserve de sérieux atouts. Présenté dans toute son originalité et sans atténuation anticipée de ses traits les plus radicaux, le libéralisme millien possède, à vrai dire, une fraîcheur bienvenue, en particulier lorsqu'on l'introduit dans un contexte intellectuel francophone à la fois fortement empreint de préjugés antilibéraux et qui, tout au moins au XX^e siècle, a superbement ignoré l'apport de Mill à la réflexion éthique et politique¹.

Dans ce chapitre 3, ainsi qu'au chapitre 4, je rappelle les principales caractéristiques de la conception millienne du libéralisme. En outre, je tente de répondre aux objections qu'il me semblerait le plus susceptible de se voir opposées dans l'environnement intellectuel d'Europe francophone, si l'on voulait bien y prêter attention. Au chapitre 3, je présente en particulier le *principe de liberté* qui est au cœur de cette conception du libéralisme, tout en contestant une interprétation simplificatrice qui voit dans le libéralisme millien un encouragement à cultiver un individualisme égoïste, au sens le plus banal du terme. En vérité, comme je m'efforce de le mettre en évidence, une considération bienveillante de l'oeuvre de Mill conduit à des conclusions tout à fait différentes. En effet, Mill n'a, en réalité, cessé de réfléchir aux moyens de combattre une telle forme d'individualisme. De plus, il jugeait plutôt que l'action dans la sphère publique et dans la sphère privée étaient complémentaires. Enfin, il prêtait même à l'engagement politique des vertus sans doute excessives. Par la suite, au chapitre 4, je m'attacherai à mener un examen plus poussé de l'antimoralisme et de l'antipaternalisme qui distinguent particulièrement le libéralisme millien. Dans ce cadre, je tenterai de répondre à certaines objections qui mettent en doute le caractère plausible du principe de liberté, ou qui soutiennent qu'il conduit à une forme de libéralisme lourde de périls pour nos sociétés.

3.1 Le libéralisme radical de Mill : une introduction

A la différence de la plupart des variantes de libéralisme contemporain, le libéralisme de Mill a un caractère indéniablement « radical » (Riley, 1998, 192-194). Les implications politiques et sociales des arguments que Mill avance dans *On Liberty* en faveur de la liberté,

¹ Alors que les philosophes anglophones ne manquent pas d'étudier très minutieusement *Le contrat social* de Rousseau, la réciproque n'est pas vraie s'agissant des philosophes francophones qui sont bien rares à s'intéresser

de l'individualité et du pluralisme ne sont, en effet, pas adoucies par une volonté d'éviter à tout prix les controverses pour parvenir à un consensus¹. En dernier lieu, seule leur pertinence est susceptible d'y gagner la conviction du lecteur. Mais surtout, les arguments d'*OL* suggèrent des réformes auxquelles, même de nos jours, un conservatisme diffus résiste encore. Mill soutient en effet une conception du libéralisme qui exige de renoncer complètement tant au paternalisme qu'au moralisme. En gros, le paternalisme consiste à entraver la liberté d'action d'une personne contre sa volonté dans le but avoué de promouvoir son bien². C'est ainsi que les adultes se comportent à l'égard des enfants au moins jusqu'à un certain âge. Or une raison évidente de douter des bienfaits du paternalisme tient précisément au fait que les adultes ne sont, en principe, plus des enfants. Par exemple, poursuivre pénalement Legrand parce qu'il a fumé du haschich sans mettre en danger autrui est un cas typique de mesure politique paternaliste. Quant au moralisme, il consiste à imposer des valeurs aux individus au prétexte qu'elles font l'objet d'un large consensus, qu'elles favorisent la cohésion sociale ou qu'elles permettent de défendre certaines institutions traditionnelles. C'est le cas, par exemple, lorsqu'on punit pénalement l'adultère, voire l'homosexualité, au prétexte que c'est « un péché », que les mœurs ordinaires réprouve une telle conduite ou, simplement, parce que l'on souhaite défendre l'institution traditionnelle du mariage.

Dans *On Liberty*, Mill avance divers arguments en faveur de la radicalité de son antipaternalisme et de son antimoralisme. Mais, en dernier lieu, ce sont sans doute ses craintes face à la démocratisation à la fois de l'Etat et de la société qui l'incitent à adopter une position aussi tranchée. Comme il ressort plus particulièrement du premier chapitre de *On Liberty*, Mill s'efforce de mettre en garde, ainsi que de proposer des garde-fous, contre ce qu'il appelle, en s'inspirant de Tocqueville, la tyrannie de la majorité, la tyrannie de l'opinion publique, voire la tyrannie des sentiments dominants. A ses yeux, si la démocratie est bien le gouvernement légitime conduit par la majorité, cette dernière n'est cependant pas en droit d'imposer ses valeurs ou sa conception de la vie bonne aux individus et aux minorités qui ne les partagent pas. Mais Mill n'en est pas moins favorable à une véritable démocratie participative en particulier au niveau local, ainsi qu'aux expériences de coopératives de travailleurs. De telles formes d'organisation politique et économique lui semblent, en effet,

sérieusement à *On Liberty*. Pourtant, ces deux textes jouent un rôle comparable dans les traditions philosophiques dont ils sont issus.

¹ Plutôt que de « pluralisme », Mill parle, pour sa part, de « diversité ».

² Cette définition est inspirée de celle qu'avance Gerald Dworkin (1972, 62).

favoriser la propagation d'un genre de caractère actif, plutôt que passif, dont il juge qu'il est, en dernier lieu, le mieux à même de servir le bien-être général.

Au cœur du libéralisme millien prend place une conception du « développement de soi » et de « l'individualité » qui en constituent l'ultime fondement¹. Sous réserve de ne pas causer de tort flagrant à autrui, chacun devrait pouvoir mener sa vie selon ses désirs, ses goûts et sa nature, c'est-à-dire de manière autonome plutôt qu'en se soumettant aveuglément au joug de la tradition. Selon Mill, seules la liberté d'expression, la liberté corrélative de mener des « expériences de vie » pour éprouver en pratique la valeur de ses opinions, ainsi que la participation active à la vie de la cité, voire à celle de l'entreprise, sont susceptibles de favoriser l'autonomie de l'individu et le développement de son individualité. Cette brève esquisse du libéralisme millien suggère des parallèles avec la conception aristotélicienne de la vie bonne, mais aussi avec celle de Marx, comme plusieurs commentateurs l'ont d'ailleurs relevé². En faisant des choix et en étant le maître de sa propre existence, l'homme est amené à exercer ses facultés « supérieures » et à déployer le meilleur de lui-même. En dépit même de ses erreurs, il contribue ainsi à son propre développement. Plutôt qu'à être le sujet passif d'une existence dans laquelle il s'est laissé glisser sans l'avoir véritablement choisie, l'individu est donc incité par l'atmosphère de liberté d'une société libérale, au sens de Mill, à être, au moins partiellement, l'auteur de sa propre existence. De plus, la confrontation des opinions et des valeurs que favorise ce climat de liberté habitue l'individu particulier à voir ses croyances et ses pratiques soumises à l'examen critique d'autrui. La tolérance, la diversité et l'absence de tout dogmatisme reposant sur des certitudes sont donc parmi les traits distinctifs de cette forme de libéralisme que cherche à promouvoir Mill.

Le fait est que le libéralisme millien contraste singulièrement avec le libéralisme conservateur auquel, même dans les pays anglophones, le libéralisme tend trop souvent à se réduire de nos jours. Comme le constate Graeme Duncan dans l'ouvrage qu'il consacre à une comparaison entre la pensée politique de Mill et de Marx, ces deux contemporains vivant dans la même ville qui ne s'étaient jamais rencontrés,

« [l]iberalism has become, in many modern hands, a *banal and conservative theory*, offering uplifting rhetoric and excessively and obsessively careful and neat advice, where tough, concrete analysis and far-reaching social change seem necessary, even to achieve its own declared goals. Emptied of the vitality and energy which had made it a formidable and

¹ Voir, à ce propos, la section 4.11, ainsi que *OL* (chap. 3).

² Crisp (1997) mentionne fréquemment des similitudes entre l'éthique aristotélicienne et l'éthique utilitariste de Mill. Pour sa part, Duncan (1973) a procédé à un examen détaillé des points de convergence et de divergence entre Marx et Mill.

destructive force in its heyday, it has become idle and fanciful, disguising and myth-making rather than exposing and challenging. » (Duncan, 1973, 287, je souligne)

Mais, si le libéralisme millien ne manquait pas, pour sa part, de vitalité, et était si radical, c'est aussi que Mill lui adjoignait un plaidoyer en faveur de l'utilitarisme¹. Or, comme le rappelle Ruwen Ogien à un public francophone encore empreint des préjugés les plus simplificateurs à l'encontre de cette théorie morale, au XIX^e siècle en Grande-Bretagne,

« l'utilitarisme a inspiré l'un des groupes de réformateurs les plus progressistes qui ait jamais existé, plaidant pour l'abolition de la peine de mort, le droit d'association et l'expression politique des ouvriers, l'extension du droit de vote aux femmes, etc. » (Ogien, 2004, 57)

Dans le cas de Mill, il conviendrait de compléter cette énumération de causes progressistes en mentionnant, par exemple, ses engagements pour le suffrage universel, le contrôle des naissances, l'amélioration des conditions de vie de la classe ouvrière et l'éducation populaire. Mill s'était, en outre, distingué par ses critiques à l'égard de la politique britannique en Irlande, ainsi que face à certaines exactions perpétrées par les représentants de la Couronne dans les colonies². Même s'il accueillit favorablement le mouvement révolutionnaire européen de 1848, Mill n'était toutefois pas un révolutionnaire mais plutôt un réformiste prudent, plus soucieux de minimiser les maux que de faire *tabula rasa*. Or, après les désastreuses expériences du XX^e siècle, sa réflexion politique reste à cet égard plus proche de notre sensibilité contemporaine. Ainsi, à la différence de Marx, Mill était également un partisan, certes critique, de la démocratie parlementaire. Convaincu de la nécessité d'opérer des réformes substantielles, il s'engagea même en politique et fut même élu à la Chambre des Communes. Mais son absence d'opportunisme et son indépendance d'esprit le privèrent d'un second mandat.

Si *On Liberty* est sans conteste l'un des textes de la tradition libérale les plus célèbres, il va sans dire que, depuis sa parution en 1859, de nombreuses objections lui ont été opposées. De longue date, les antilibéraux de droite comme de gauche n'ont pas manqué de critiquer vivement la variante très radicale de libéralisme avancée par Mill. Toutefois, c'est une tendance assez répandue que de prêter au libéralisme millien des travers qui, en vérité, reviennent plutôt à d'autres variantes de libéralisme. On va même parfois jusqu'à lui imputer

¹ Voir *OL* (§ 1.11, 224 / 76) et *Ut*.

² Cependant, Mill n'hésitait pas à prendre sur certaines questions le contre-pied des libéraux progressistes auxquels il était lié. Elu au Parlement, il s'opposa, par exemple, à l'abolition de la peine de mort (Mill, 1873, 275 / 233). D'autre part, à la différence d'autres libéraux, il ne rejetait pas le principe même du colonialisme.

des maux qui, en vérité, semblent plutôt le fait de changements sociaux largement indépendants de la mise œuvre des thèses qui le distinguent. Dans les débats récents, le libéralisme millien a été, entre autres, l'objet des critiques des philosophes communautariens, tels que A. MacIntyre, C. Taylor, M. Walzer et M. Sandel, qui semblent considérer qu'il rassemble tous les traits les plus discutables du libéralisme¹. L'importance primordiale que Mill accorde à notre faculté de faire des choix semble bien s'opposer diamétralement à la thèse communautarienne selon laquelle nous *ne* choisissons *pas* le contexte qui forme la trame constitutive de notre identité. Plutôt qu'à faire constamment des choix nous donnant l'illusion d'être les démiurges de notre propre existence, c'est à une forme de « compréhension de soi » qu'en appellent les communautariens, dans le but, plus modeste, de *découvrir* qui nous sommes. Ainsi que le synthétise Michael Sandel, si la question clef qui se pose à l'individu libéral est « quelles fins vais-je choisir ? », celle que suggèrent les communautariens est plutôt « qui suis-je ? » (Sandel, 1982, 58-59 / 99, 153 / 226). Certains des meilleurs commentateurs de Mill ont toutefois répondu de manière convaincante à ce genre de critiques en relevant en particulier qu'elles caricaturent les positions défendues par Mill². Comme le démontre clairement son étude sur *Coleridge* (1840), Mill est, en fait, bien loin de négliger l'importance d'une culture commune et de valeurs partagées en tant que ciment d'une société. S'il reconnaissait volontiers l'importance et la valeur des traditions, c'est, cependant, la passivité de celles et ceux qui les suivent aveuglément qui était l'objet de ses critiques¹. Mais, dans la perspective de Mill, rien n'empêche, en vérité, d'opter pour la tradition si, après examen, on la juge bien fondée.

Dans ce chapitre 3, je me concentrerai sur une objection opposée à Mill par des auteurs antilibéraux qui rejette en bloc l'individualisme libéral. A les en croire, le libéralisme en général et plus spécifiquement le libéralisme millien encourageraient l'égoïsme en offrant un plaidoyer exclusif en faveur de la sphère privée. Ainsi que je tenterai de le démontrer, cette critique est fondée sur une méprise. En évacuant, par exemple, l'essentiel des questions

¹ Parmi les nombreuses autres critiques du libéralisme millien, il convient de signaler celles de la gauche radicale des années 1960-1970. La plus célèbre d'entre elles a sans doute été formulée par le philosophe anarchiste Robert Paul Wolff dans un livre intitulé *The Poverty of Liberalism* (1968). Voir la section 4.2 pour la discussion d'une de ses objections. Dans les années 1950-1960 en Grande-Bretagne, un débat autour de l'un des aspects de l'héritage de la pensée de Mill opposa Lord Devlin (1965) à H.L.A.Hart (1963). A l'encontre de l'antimoralisme millien, Devlin défendait l'idée selon laquelle le droit pénal pouvait légitimement imposer la moralité positive d'une société aux minorités ou aux individus qui ne la partagent pas dans le but de défendre certaines institutions. Voir, à ce propos, Ten (1980, chap.6). Hart répliqua à ces critiques en maintenant l'antimoralisme millien tout en atténuant sensiblement son antipaternalisme. Au XIX^e siècle, enfin, F.Stephen (1873) avait déjà pris le contre-pied de Mill dans un essai qui, pourtant, s'appuyait également sur une argumentation utilitariste. Voir aussi Pyle (1994) pour d'autres critiques contemporaines de Mill.

² Voir Ten (1980, 92-98) et surtout Riley (1991).

relatives à la sexualité entre adultes consentants du champ légitime de la moralité politique, le libéralisme millien contribue plutôt à ce que l'attention du public se concentre sur des maux qui, tels la croissance des inégalités sociales ou les défis environnementaux, par exemple, posent de sérieux problèmes éthico-politiques². Comme je l'ai déjà souligné, bien loin de dévaloriser l'engagement public au profit de la poursuite de fins exclusivement privées et, qui plus est, matérielles, Mill prête plutôt à l'action publique, à savoir à la participation politique, des vertus éducatives à ce point étendues qu'avec le recul et l'expérience dont on dispose de nos jours, on peut juger qu'il a sans doute péché par excès d'optimisme. Au bout du compte, Mill offre, en vérité, une approche du libéralisme à la fois très radicale et qui, cependant, n'exclut pas la possibilité d'un régime économique de type socialiste. Or, dans le contexte contemporain, une telle approche n'a, en vérité, rien perdu de son intérêt.

3.2 *Libéralisme et individualisme*

Mais venons-en, dans l'immédiat, à la *première objection* au libéralisme de Mill à laquelle j'entends précisément consacrer ce chapitre. Dans les controverses politiques de tous les jours, de même, d'ailleurs, que dans le champ de la théorie politique, il est courant de reprocher au libéralisme de favoriser le retrait de l'individu dans sa sphère privée. Préoccupé exclusivement par ses fins personnelles, l'individu libéral se détournerait des affaires publiques au moins tant qu'elles ne touchent pas directement à ses intérêts privés nécessairement conçus de manière étroitement égoïste³. Il s'enfermerait ainsi dans « un autisme » qui le rendrait indifférent à ses semblables et, du même coup, au bien public. A l'origine de tous les maux, il y aurait en dernier lieu l'individualisme associé au libéralisme dès ses origines. Tel qu'on le voit à l'œuvre en particulier chez Jeremy Bentham, l'individualisme libéral conduirait à dénoncer le caractère « fictif » de l'intérêt public (Benn et Gaus, 1983, 41 et 44). En effet, seuls les intérêts individuels existent aux yeux

¹ Voir, par exemple, *OL* (§ 3.3, 261-262 / 148-150).

² De nos jours, on pourrait d'ailleurs dire de même des thèses défendues par Ogien (2004).

³ Comme le relèvent Duncan et Gray (1979, 209), c'est là une des principales critiques de gauche qui ait été opposée à Mill. Dans ce contexte, il faut entendre par « égoïsme » l'attitude d'un sujet qui, en toutes circonstances, ne prend en considération que les seuls intérêts de son moi. Une telle forme d'égoïsme exclut donc d'éventuels intérêts altruistes susceptibles d'être poursuivis dans le cadre d'une église, d'un syndicat ou autre. Or cette forme d'égoïsme est non éthique. Voir, à ce propos, Singer (1993, 21). Toutefois, il existe d'autres variantes d'égoïsme qui échappent à cette caractérisation. Un exemple en est l'éthique égoïste défendue par Wolf (2002, chap.9). D'ailleurs, même les philosophes de la fraternité que sont Marx et Engels reconnaissent qu'une forme d'égoïsme peut s'avérer indispensable (Marx et Engels, 1846, 229 / 173-174).

de Bentham. Dans cette perspective, la fonction de la politique est de contribuer à les promouvoir.

Certes, il existe encore de nos jours au sein du libéralisme des courants pour lesquels la fonction de la politique est de répondre aux attentes des citoyens à la manière dont un marché répond aux demandes des consommateurs. Dans le cadre de cette conception, les individus ont des intérêts privés qui préexistent à leur participation à la vie politique, autrement dit des intérêts « prépolitiques », et ils tentent de les promouvoir, par exemple, en exprimant leur suffrage¹. Toutefois, des penseurs libéraux tels que Constant, Tocqueville ou, précisément, Mill, n'adoptaient pas plus l'individualisme égoïste de Bentham qu'une conception économique de la politique. Ces représentants majeurs de la tradition libérale soulignaient plutôt l'importance de la participation politique conjointement à leur plaidoyer en faveur de la protection des libertés individuelles. En réalité, contrairement au préjugé qui voit dans le libéralisme un frein à l'engagement citoyen,

« liberalism has generally set considerable store by widespread participation in public affairs, not only through the political process but by involvement in community matters. »
(Benn et Gaus, 1983, 47)

Aussi, bien qu'il se soit distingué, entre autres domaines de compétence, en tant qu'économiste, Mill s'opposait diamétralement à la conception consistant à mettre sur le même pied le *marché* et le *forum* (Elster, 1986b, 138-140). D'ailleurs, dans son essai sur la philosophie de Bentham, il se distanciant très explicitement de l'égoïsme sur lequel ce dernier faisait reposer sa conception de l'utilitarisme. Pour Mill, il ne saurait en effet être question de limiter le spectre des motivations humaines aux seuls intérêts égoïstes². Qui plus est, Mill faisait siennes les critiques des saint-simoniens et des socialistes à l'encontre de « l'individualisme existant » qui donnait à la société capitaliste britannique du XIX^e siècle ses traits les plus détestables (Mill cité par Lukes, 1973, 32-33). En vérité, ainsi que le relèvent Gray et Duncan (1979, 215-217), Mill défendait plutôt un individualisme éthique en vertu duquel l'individu humain est la valeur suprême et la source de toutes les valeurs³. A cet égard,

¹ Voir, à ce propos, Miller (1989, chap. 10) et Elster (1986b). Sur le plan de la terminologie, Miller parle d'« intérêts », alors qu'Elster (1986b) utilise plutôt l'expression « préférences données ». Sur la différence entre ces deux termes, voir Miller (1989, 256, n.9).

² Voir, sur ce point, en particulier Mill (1838).

³ Certes, ainsi que me l'a rappelé Jean-Claude Wolf dans une note manuscrite et comme le reconnaissent d'ailleurs Duncan et Gray (1979, 216-217), Mill présuppose parfois une forme d'individualisme qui le rapproche davantage de la tradition empiriste. C'est le cas en particulier dans certains passages de *A System of Logic* (1843). Wolf parle à ce propos de l'« individualisme ontologique » de la tradition empiriste, Duncan et Gray d'« individualisme méthodologique ». Quoi qu'il en soit, Duncan et Gray soulignent qu'il n'y a pas

il est bien le représentant du libéralisme moderne telle qu'il se développera des « *New Liberals* » issus du courant idéaliste anglais de la fin du XIX^e siècle aux libéraux égalitaristes de la fin du XX^e siècle. Or les libéraux modernes sont bien loin de négliger l'importance de l'environnement social pour favoriser le « développement de soi » et l'épanouissement de « l'individualité » de chacun. Si l'individu humain est en dernier lieu ce qui a le plus de valeur, cela n'enlève rien au fait que, pour développer son individualité, il ait besoin que certaines conditions sociales soient réunies. Si Mill insiste davantage dans *On Liberty* sur la nécessité de lever les entraves paternalistes ou moralistes, il n'en est pas moins conscient de la nécessité de prendre en compte des considérations relevant également de la justice distributive. Car c'est la condition pour que le développement de l'individualité de chacun soit garanti, en particulier dans les conditions d'une société industrielle où la majorité des travailleurs se trouve dans une situation d'étroite dépendance à l'égard d'une petite minorité de capitalistes¹.

En vérité, les antilibéraux amalgament bien souvent sous l'étiquette d'« individualisme libéral » des courants d'idées et des phénomènes sociaux qui ont peu en commun. Considérant l'égoïsme le plus banal comme inhérent à toute position individualiste, ils ne tiennent en général pas compte de la diversité des formes d'individualisme². Dès lors, prenant appui sur un fonds de préjugés simplificateurs, ils s'estiment en droit de rejeter en bloc le libéralisme en raison de ses présupposés individualistes. Mais, paradoxalement, les antilibéraux de gauche sont bien souvent les premiers à s'élever contre toute remise en question de certains éléments fondamentaux de l'Etat libéral. Qui plus est, on les trouve également aux avant-postes pour revendiquer un élargissement des acquis du libéralisme. Certains exemples sont à cet égard frappants. De nos jours, la sexualité entre adultes consentants est largement reconnue comme une question purement privée³. De même, la séparation des Eglises et de l'Etat qui implique de considérer la foi comme étant avant tout une question privée est reconnue comme un acquis irréversible. Ainsi, en matière de sexualité comme de religion, les choix des individus sont généralement considérés comme relevant

d'implication logique entre l'individualisme éthique que l'on peut indubitablement imputer à Mill et ces autres formes d'individualisme.

¹ Voir Ashcraft (1998, 181-182) qui cite les passages pertinents de l'oeuvre de Mill.

² Aussi peut-on être individualiste à la manière d'un libéral libertarien comme Robert Nozick, ou plutôt à la façon d'un anarchiste tel que Henry David Thoreau. En fait, la notion d'« individualisme » est, de manière notoire, polysémique. Pour un tour d'horizon de ses principales acceptions en particulier au XIX^e siècle, voir Lukes (1973).

³ Prenant de manière polémique le contre-pied des positions de l'Eglise catholique, Singer (1993, 14) va jusqu'à soutenir que la sexualité ne pose pas de problème moral en soi ou, en tout cas, bien moins que, par exemple, le fait de conduire une voiture.

pour l'essentiel de la souveraineté de l'individu. C'est là, tout au moins, le point de vue que défendent généralement les libéraux de gauche. Dans une démocratie libérale, rien n'empêche, bien entendu, de discuter publiquement de sexualité ou de religion. Par contre, le recours à la force de l'Etat (école obligatoire, tribunaux, etc.) pour contraindre les individus sur de telles questions est exclu. Cependant, lorsqu'on dit, par exemple, que la religion est une affaire *privée*, cela ne suffit pas, en soi, à démontrer que la prière à l'école publique, l'interdiction légale de faire la lessive le jour du Seigneur, ou les lois criminalisant l'homosexualité et la « fornication » comme des péchés sont sans justification valide dans une démocratie libérale. D'un point de vue philosophique, il faut encore expliquer pourquoi. Car, à vrai dire, le fait de considérer qu'un certain objet relève du public ou du privé constitue plutôt la conclusion d'un raisonnement qu'une de ses prémisses. C'est donc à un examen des arguments libéraux fondant la distinction public-privé que je vais maintenant m'attacher, en vue de déterminer si l'objection qui reproche à Mill une opposition tranchée qui privilégierait la sphère privée est justifiée. Ma présentation fera en outre ressortir que, pour Mill, le privé n'est pas la sphère où, pour l'essentiel, les individus cherchent de manière égoïste à promouvoir des intérêts avant tout matériels.

3.3 La distinction public-privé

Dans la tradition libérale prévaut bien souvent une compréhension implicite de la distinction public-privé qui, toutefois, n'est pas dépourvue d'ambiguïtés. En réalité, plusieurs manières d'envisager cette distinction cohabitent non sans tensions. Le plus souvent, le clivage public-privé correspond à la distinction Etat-société civile. Mais, sous l'influence des romantiques, les libéraux ont aussi été amenés à l'associer parfois à la distinction entre le social, entendu comme l'Etat *et* la société civile confondus, et le personnel¹. Ces deux premières manières d'entendre la distinction public-privé doivent en outre être distinguées du

¹ Pour la présentation des enjeux de la dichotomie public-privé dans cette section, je me réfère plutôt à Kymlicka (1999, 266-282) et Rosenblum (1987, chap. 3) qu'à l'approche plus sophistiquée de Benn et Gaus (1983). Cependant, il existe des recoupements manifestes entre leurs approches. Benn et Gaus opposent un « modèle individualiste » de la distinction public-privé à un « modèle organiciste ». Or il est assez évident que le modèle individualiste est plutôt lié à la distinction Etat-société civile. Quant au modèle organiciste, il peut être associé à l'évolution de l'individualisme romantique allemand vers un conservatisme nationaliste (Fichte, Schelling) qui place le bien de la communauté nationale au-dessus de celui des individus. Sur cette évolution du romantisme allemand, voir Lukes (1973, chap. 2). C'est donc plutôt à l'approche des premiers romantiques, tels que Goethe ou Humboldt dont Mill s'inspira, que correspond la distinction entre le public et le personnel.

contraste que faisaient les antiques entre le public et le domestique, ou, pourrait-on dire, l'« économique » au sens originel du mot. Dans ce dernier cas, le domestique est la sphère qui prend en charge les nécessités de la *vie*, c'est-à-dire tout ce qui a trait à la subsistance et à la reproduction. Quant à la vie morale et politique, la *vie bonne*, elle se déploie, pour sa part, dans la sphère publique. Or, sous cet aspect, les modernes s'opposent nettement aux anciens puisque les deux conceptions modernes la distinction public-privé qu'ils avancent incitent à considérer la sphère privée, voire personnelle, comme le lieu privilégié pour poursuivre une conception de la vie bonne. En dernier lieu, la difficulté principale de la distinction public-privé tient donc au fait que, lorsqu'on y recourt sans autre précision, elle peut avoir des connotations qui, selon les cas, relèvent de l'une ou l'autre de ces conceptions, y inclus la variante antique dont l'usage perdure jusqu'à nos jours¹.

Indubitablement, c'est la *première* façon de distinguer le public du privé qui est la plus prégnante dans le libéralisme. Comme je viens de le mentionner, elle consiste à opposer l'Etat à la société civile, autrement dit le politique au non politique. Dans cette perspective, l'Etat se distingue par son pouvoir général de contraindre qui ne connaît aucun égal. En délimitant les formes et l'étendue de l'exercice légitime de ce pouvoir, on fixe du même coup les limites du public et du privé. Cette première manière d'envisager la distinction public-privé est celle du libéralisme classique de Locke et Constant, par exemple. Prenant le parti contraire à celui des antiques, elle implique de considérer la société civile comme la sphère dans laquelle s'exerce la liberté des citoyens, alors que, pour sa part, l'Etat se distingue par le fait qu'il exerce le monopole de la violence et de la coercition. Selon cette conception, la vie économique, au sens moderne cette fois, relève clairement d'une société civile où peuvent se déployer des liens volontaires prenant une forme contractuelle sans avoir à subir les interventions coercitives de l'Etat.

De nos jours, des libéraux tels que Rawls ou Larmore se réfèrent également à cette manière de concevoir la distinction dans le cadre de leur conception du libéralisme. Cependant, ils l'interprètent de telle sorte qu'ils puissent intégrer des considérations relevant de la justice sociale. Ainsi, Rawls précise-t-il que, dans *A Theory of Justice* (1971), les principes de justice

« govern the assignment of rights and duties and regulate the distribution of social and economic advantages. Their formulation presupposes that, for the purposes of a theory of

¹ Pour critiquer les conceptions modernes de la dichotomie public-privé, Arendt (1958, chap. II) s'en tient strictement au point de vue antique, tout au moins tel qu'elle l'interprète, et semble considérer l'évolution postérieure à la période antique comme représentant une forme de décadence.

justice, *the social structure may be viewed as having two more or less distinct parts*, the first principle applying to the one, the second principle to the other. Thus we distinguish between the aspects of the social system that define and secure the equal basic liberties and the aspects that specify and establish social and economic inequalities. » (TJ, § 11, 53 / 92, je souligne)

Or, cette division des principes renvoie à la distinction libérale classique entre l'Etat et la société civile (Bidet, 1995, 26-27)¹. Cependant, à la différence des libéraux classiques, Rawls et Larmore (1987, 44-46), comme les libéraux modernes en général, envisagent qu'à certaines conditions, des interventions coercitives dans la sphère de la société civile soient possibles. En particulier, ils soutiennent que l'activité économique peut être soumise aux contraintes du politique pour autant qu'il soit possible d'en fournir une justification *neutre*, c'est-à-dire une justification ne prêtant pas à controverse dans la mesure où elle ferait appel à une conceptions particulière de la vie bonne ou du bien humain. Aussi ne serait-il pas possible de justifier l'interdiction du prêt à intérêt en recourant aux raisons avancées par la religion dominante pour le condamner, car les raisons théologico-philosophiques, quand bien même elles sont formulées par des philosophes de l'envergure de Thomas d'Aquin, ne peuvent valoir comme des raisons neutres justifiant l'usage de la contrainte de l'Etat².

La *seconde* manière d'envisager la distinction public-privé à laquelle recourent certains libéraux est le produit d'un héritage intellectuel des premiers romantiques. Dans ce cas, le social, c'est-à-dire autant l'Etat que la société civile, est opposé au personnel. C'est à l'inquiétude des élites face à la modernisation et à la démocratisation progressives de la société que répond cette seconde conception de la distinction public-privé. La préoccupation première des romantiques est en effet de préserver l'indépendance de l'individu et, particulièrement, des « génies » face aux pressions uniformisantes et conformistes que sont susceptibles d'exercer aussi bien l'Etat, avec son monopole de la force coercitive, que la société telle qu'elle s'exprime à travers « l'opinion publique ». Or cette conception a influencé les libéraux en dépit même du fait que les romantiques étaient bien souvent des antilibéraux et, *a fortiori*, des anti-utilitaristes³. De fait, certaines de leurs réflexions politiques et sociales trouvèrent un écho favorable auprès des libéraux du XIX^e siècle. *On Liberty* de John Stuart Mill offre à cet égard un exemple célèbre d'une œuvre classique du libéralisme

¹ L'énoncé définitif des principes de la théorie de la justice comme équité de Rawls est donné dans l'Annexe A. Voir aussi Larmore (1987, 42) pour son utilisation de la distinction public-privé.

² Sur la neutralité libérale, voir la section 1.6 et le chapitre 5. Plus spécifiquement, quant à l'approche de Rawls, voir le chapitre 6.

³ Tel était en particulier le cas de Carlyle et Coleridge, deux auteurs que Mill lut, néanmoins, avec grand intérêt. Voir, à ce propos, Mill (1873, chap. V).

qui, sous certains aspects, porte la marque évidente de l'influence des préoccupations romantiques¹.

Dans les premières pages de son petit traité de libéralisme, Mill insiste sur le fait qu'il ne suffit pas d'imposer des limites à l'exercice légitime du pouvoir politique, ainsi que le proposait déjà Locke. A la suite de Tocqueville, il considère en effet qu'il convient en outre de tenir compte du risque de « tyrannie de la majorité »². Par ce terme, Mill entend désigner les pressions informelles, mais non moins efficaces, que peut exercer sur les individus le sentiment dominant dans la société.

« Protection (...) against the tyranny of the magistrate is not enough: there needs protection also against the tyranny of prevailing opinion and feeling; against the tendency of society to impose, by other means than civil penalties, its own ideas and practices as rules of conduct on those who dissent from them; to fetter the development, and, if possible, prevent the formation, of any individuality not in harmony with its ways, and compel all characters to fashion themselves upon the model of its own. There is a limit to the legitimate interference of collective opinion with individual independence: and to find that limit, and maintain it against encroachment, is as indispensable to a good condition of human affairs, as protection against political despotism. » (*OL*, § 1.5, 220 / 66-67)

Parallèlement à la distinction libérale classique entre l'Etat et la société civile, Mill reprend donc à son compte la défense romantique d'une sphère privée, ou personnelle, qui devrait être protégée des coercitions plus informelles de la société. De même que les romantiques, Mill pressent les travers de la société de masse comme de la société marchande³. Face à ces réalités sociales nouvelles, son souci est de garantir l'indépendance des individus. Sa démarche, inspirée, entre autres, de sa lecture des premiers romantiques, constitue une tentative de donner à l'idéal de liberté qui distingue les libéraux une acception moins étroite que celle qu'ils privilégiaient jusque-là. Pour Mill, la liberté des modernes ne doit pas se limiter au simple fait de lever les entraves juridiques et institutionnelles au commerce comme au pluralisme des opinions et des pratiques religieuses. Ce qu'il appelle de ses vœux, c'est plutôt le libre développement de l'individualité de chacun dans un esprit qui, sous certains aspects, se rapproche de celui d'auteurs allemands tels que Schiller, Goethe, Humboldt ou même Marx. De même qu'en théorie morale, il procède à une révision de la conception du bonheur des premiers utilitaristes, Mill prend donc acte de la critique romantique pour tenter de l'intégrer à une perspective qui reste indubitablement libérale. Ainsi, dans la stricte tradition libérale, il se fait, d'une part, le défenseur des libertés individuelles, en insistant

¹ Voir, en particulier, Rosenblum (1987, 140).

² Voir Tocqueville (1835, t.1, II, chap. VII et VIII).

³ Voir, à ce propos, Rosenblum (1987, 65).

particulièrement sur l'importance de la liberté d'expression qui restait encore très imparfaitement reconnue¹. Mais, d'autre part, il se fait également le défenseur de la liberté pour chacun de choisir son genre de vie et de faire des « expériences de vie » sans avoir à subir de pressions arbitraires². A la manière des romantiques, il s'élève ainsi contre la tendance à ce que les mœurs et les goûts de la majorité s'imposent arbitrairement comme un modèle de comportement unique.

Pour étayer son plaidoyer en faveur d'une sphère personnelle, ou privée, hors d'atteinte des pressions sociales, Mill recourt à de nombreuses métaphores qui soulignent la diversité des potentialités humaines. Ainsi soutient-il que les hommes ne sont pas des « machines » et ne sont pas tous faits sur le même « modèle ». Plutôt qu'à des « moutons », ils ressembleraient davantage à des « arbres », ou encore à des « plantes » qui, en vertu de leur nature propre, ne peuvent s'épanouir que sous certains climats³. Dans la mesure où chaque individu entretient la relation la plus intime avec soi-même, tout homme a besoin pour s'épanouir de la liberté de découvrir le genre de vie qui convient le mieux à sa nature, à ses goûts et à ses inclinations. En dernier lieu, seule une « atmosphère de liberté » est donc en mesure de garantir l'épanouissement humain (*OL*, § 3.11, 267 / 160). Mill manifeste ainsi son souci, qu'il tient d'ailleurs des romantiques, de favoriser le « développement de soi » et l'« individualité ». C'est ce que signale la citation de Wilhelm von Humboldt (1792) qu'il place en exergue à *On Liberty* :

« “The grand leading principle, towards which every argument unfolded in these pages directly converges, is the absolute and essential importance of human development in its richest diversity.” » (*OL*, 215 / 11)⁴

Ainsi qu'il ressort du chapitre 3 de *OL*, l'individualité est en vérité l'un des éléments essentiels du bien-être humain selon Mill⁵.

¹ Voir *OL* (chap. 2).

² L'expression « expériences de vie » revient à plusieurs reprises sous la plume de Mill. Voir *OL* (§ 3.1, 361 / 146 et § 4.9, 281 / 185-186).

³ Voir *OL* (§ 3.4, 262-263 / 150-151 et § 3.14, 269-271 / 164-166). Quelques années auparavant, Henry David Thoreau recourt au même genre de métaphores dans un passage de son célèbre essai intitulé « Civil Disobedience » (1849). Ainsi écrit-il : « I was not born to be forced. I will breathe after my own fashion. (...) If a plant cannot live according to its nature, it dies ; and so a man. » (Thoreau, 1849, 217 / 67).

⁴ Dans le texte original allemand, Humboldt (1792, 105 / 72) écrit : « Nach dem ganzen vorigen Raisonement kommt schlechterdings Alles auf die Ausbildung des Menschen in der höchsten Mannigfaltigkeit an ».

⁵ A propos de la notion millienne d'individualité, voir aussi la section 4.11.

3.4 Le principe de liberté

C'est précisément dans le but de garantir des conditions favorables au développement de soi et à l'individualité que Mill propose dans *OL* son célèbre principe que j'appellerai désormais *principe de liberté*. Quelque peu abusivement, ainsi qu'on le reconnaît généralement, Mill prétend qu'il s'agit d'un principe « très simple » pour régler les relations entre l'individu et la société. En fait, le principe de liberté propose un critère général pour déterminer dans quels cas il peut être légitime d'entraver la liberté d'action d'un individu en lui imposant une contrainte contre sa volonté, que ce soit par l'entremise de la loi ou de la désapprobation sociale.

« That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilised community, against his will, is *to prevent harm to others*. His own good, either physical or moral, is not a sufficient warrant. He cannot rightfully be compelled to do or forbear because it will be better for him to do so, because it will make him happier, because, in the opinions of others, to do so would be wise, or even right. These are good reasons for remonstrating with him, or reasoning with him, or persuading him, or entreating him, but not for compelling him, or visiting him with any evil in case he do otherwise. To justify that, the conduct from which it is desired to deter him, must be calculated to produce evil to some one else. The only part of the conduct of any one, for which he is amenable to society, is that which concerns others. *In the part which merely concerns himself, his independence is, of right, absolute*. Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign. » (*OL*, § 1.9, 223 / 74, je souligne)

Conformément au principe de liberté, le seul critère de justification qui puisse être avancé à l'appui d'une contrainte légale ou sociale est donc la prévention d'un tort (*harm*) qui s'ensuivrait pour autrui si l'action en question n'était pas entravée. C'est la raison pour laquelle le principe de liberté est aussi souvent appelé, à la suite de Joel Feinberg, principe du tort (*harm principle*). Mais Mill ne recourt pas lui-même à cette expression¹.

La question cruciale que soulève le principe de liberté est bien sûr de savoir comment il convient d'entendre le concept de « tort ». A lire *On Liberty*, il semble assez clair que Mill prend en compte aussi bien les torts « matériels », « physiques » que « psychologiques »². Ainsi, par exemple, un pyromane qui, nuitamment, mettrait le feu à une maison familiale en présence de ses habitants causerait manifestement des torts relevant de chacune de ces trois

¹ Voir Feinberg (1973, chap. 2 et 3). En français, il n'existe pas à ma connaissance de traduction standard pour le substantif anglais « harm ». Ogien (2003, 13 ; 2004, 39-42) le rend tantôt par « dommage », tantôt par « tort ». La plupart du temps, c'est pour la seconde possibilité que j'opte pour ma part.

² C'est aussi l'acception du terme que retient Ogien (2004, 39-42).

catégories. Mais Mill ne s'en tient pas à cette seule acception. En effet, il souligne que le seul fait de vivre en société impose le respect de certaines obligations sociales. Dès lors, la contrainte peut également s'appliquer légitimement à l'encontre d'un individu qui

- (a) porte atteinte à « certains intérêts » d'autrui considérés, tacitement ou explicitement dans une loi, comme des *droits*,
- (b) ou qui n'apporte pas sa contribution à la défense de la société contre les agressions conformément à un critère de répartition équitable des efforts et des sacrifices¹.

S'agissant d'un tort entraîné par le non-respect d'une obligation sociale de type (b), le refus de servir dans l'armée pour défendre son pays, alors qu'il est agressé par un ennemi extérieur, en offre un exemple assez clair. Par contre, les torts liés au non-respect d'une obligation de type (a) soulèvent, quant à eux, la question de savoir comment Mill définit les droits.

Au chapitre 5 de *Utilitarianism*, Mill soutient que les droits sont des corrélatifs des obligations de justice. Or les règles morales que l'on regroupe habituellement sous la notion de justice s'imposent à nous avec une rigueur particulière dans la mesure où elles touchent aux éléments essentiels du bien-être humain (*Ut*, § 5.32, 255 / 133-134). Les droits qui protègent ces intérêts ont donc, en règle générale, priorité sur toute autre considération d'utilité, que ce soit du point de vue de l'Etat ou des individus. Selon l'interprétation avancée par Ten (1980, 56), Mill reconnaît, en fait, que le respect de certaines règles est nécessaire à la survie de la société. Pour une part, ces règles sont universelles, dans la mesure où elles protègent des intérêts fondamentaux. Mais, pour survivre, une société a aussi besoin de règles plus spécifiques. A cet égard, il y a en vérité de grandes différences d'un pays à l'autre. De plus, au sein d'une même société, la nature des règles est objet de débat. Des formulations différentes de règles portant sur un même objet peuvent donc être en concurrence. Aussi les citoyens jugent-ils parfois que certaines règles sont injustes, alors qu'elles font pourtant partie du droit positif. Mill considère que, pour trancher de telles questions, il n'y a en dernier lieu pas d'autre critère que le principe d'utilité. Mais si des règles injustes sont maintenues en dépit du fait qu'elles pourraient être supprimées, ou remplacées par des règles meilleures, il est légitime de considérer qu'elles causent des torts à ceux qui y sont soumis. Car ce ne sont, en dernier lieu, pas celles que le principe d'utilité nous inviterait à promulguer.

De cette conception utilitariste des droits et de la justice que Ten attribue à Mill, il ressort qu'un tort ne peut se réduire à un simple désagrément, un choc, voire un sentiment de dégoût ou d'offense lié à des croyances morales ou religieuses, que l'on peut éprouver face à

¹ Voir *OL* (§ 4.3, 276 / 176-177), ainsi que le commentaire de Ten (1980, 55-61).

une personne dont le comportement nous déplaît. C'est donc que, pour Mill, « faire du tort à autrui » et « affecter les sentiments d'autrui » ne reviennent pas au même. Pour justifier une contrainte exercée par la loi ou par la désapprobation de l'opinion publique, il faut plutôt que le tort infligé constitue un « dommage perceptible » de caractère flagrant¹. D'ailleurs, Mill insiste sur le fait que

« the perceptible damage must exist independently of any rights and correlative duties recognized by the majority or its representatives » (Riley, 1998, 99).

En vertu du principe de liberté, il n'est donc pas légitime qu'une majorité impose ses mœurs par la voie légale. Ainsi Mill rejette-t-il à la fois le paternalisme, qui consiste à restreindre la liberté d'action d'un individu *pour son bien*, et le moralisme en vertu duquel il est légitime d'imposer des valeurs morales, voire religieuses, au prétexte qu'elles font l'objet d'un large consensus, ou qu'elles permettent de garantir la cohésion sociale ou encore de préserver certaines institutions². A titre d'exemples, le fait fumer sans imposer sa fumée à autrui, de vivre en concubinage, de consommer de l'alcool, d'entretenir des relations homosexuelles, de penser ou même d'affirmer publiquement que Dieu n'existe pas n'entraînent pas *en soi* de torts flagrants pour autrui au sens de Mill. Certes, de tels comportements ou de telles opinions sont susceptibles d'affecter la sensibilité, voire de froisser les sentiments de nombreuses personnes, au point que celles-ci puissent même ressentir dans certains cas une détresse intense³. Mais, en l'absence de tort flagrant causé à autrui, la seule possibilité qui s'offre à nous, selon Mill, consiste à tenter d'entrer en dialogue avec l'agent pour essayer de le convaincre de changer de comportement ou d'opinion.

Sur la base du principe de liberté et du concept de tort, Mill distingue deux types d'actes. Un *premier type d'actes* ne concernent que l'agent lui-même (*self-regarding acts*) dans la mesure où il est le seul à être susceptible de subir le tort que peut causer l'action. En vertu du principe de liberté, de tels actes ne concernant que soi relèvent de la souveraineté absolue de l'individu. Toutefois, Mill précise que la liberté ne devrait prévaloir dans ce cas que pour des personnes en pleine possession de leurs facultés et « capable[s] de s'améliorer par la libre discussion entre individus égaux » (*OL*, § 1.10, 224 / 75-76)⁴. Une capacité

¹ Dans *OL*, Mill utilise les expressions « definite damage » et « perceptible hurt », respectivement au § 10 (282 / 187) et au § 4.11 (282 / 188).

² Voir la section 3.1 pour ma définition de ces notions

³ Selon l'interprétation d'*On Liberty* proposée par Waldron (1987b), la « détresse morale » que peuvent susciter certaines actions d'autrui ne peut pas être considérée comme un « tort » au sens du principe de liberté.

⁴ En anglais, la formule à laquelle recourt Mill est « capable of being improved by free and equal discussion ».

minimale à s'améliorer soi-même est donc requise par Mill¹. Le paternalisme est donc légitime lorsqu'il s'applique à des enfants ou des « fous », c'est-à-dire des personnes ne disposant pas, ou pas encore, de toutes leurs capacités. Pour le même genre de raisons et dans la mesure où il ne voyait pas d'objection de principe au colonialisme, Mill soutenait que les « barbares » pouvaient provisoirement être soumis à l'autorité d'un despote éclairé. Sans doute envisageait-il ainsi le rôle de la Grande-Bretagne en Inde, alors qu'il gagnait sa vie, de même que l'avait fait son père, au service de la *East India Company*.

En vertu du principe de liberté, un *second type d'actes* concernant autrui (*other-regarding acts*) puisqu'ils entraînent un tort, ou un risque de tort, pour autrui². Dans de tels cas, le principe de liberté formule donc une condition pour justifier des interventions³. Si elle est satisfaite, cette condition en vertu de laquelle il doit y avoir effectivement un tort flagrant causé à autrui ou, tout au moins, risque d'un tel tort, peut toutefois ne pas être suffisante. En effet, Mill estime qu'il convient d'examiner également si l'utilité n'est pas mieux servie en laissant malgré tout l'agent trancher par lui-même, ou encore si une intervention n'est pas susceptible d'entraîner un tort supérieur à celui qu'elle prétend prévenir⁴. En résumé, la liberté devrait donc, selon Mill, être *absolue* s'agissant d'actions ne concernant que soi. Mais, en vertu du principe d'utilité, elle pourrait également s'étendre à des actions qui concernent autrui.

Dans *On Liberty*, l'argumentation de Mill ne recourt pas à une intuition quant à la valeur de la liberté pour les individus. Elle consiste plutôt à relever les conséquences bénéfiques qu'aurait la reconnaissance de la souveraineté absolue des individus s'agissant d'actes ne concernant que soi. Aussi Mill renonce-t-il aux avantages qu'il pourrait tirer de l'idée d'un droit abstrait et indépendant de l'utilité⁵. A cet égard comme à d'autres, il prend donc le contre-pied des contractualistes qui font dériver la liberté civile de la liberté naturelle dans l'état de nature. Le principe de liberté est donc fondé sur « l'utilité » mais entendue

¹ Voir, à ce propos, Ten (1980, 3) et aussi Gray (1996, 95-96).

² Mill a certes utilisé l'expression « self-regarding acts », mais pas « other-regarding acts » qui a été introduite dans la littérature secondaire par analogie à la première.

³ Suivant l'usage de Mill, j'utilise toujours le terme « intervention » pour désigner une coercition exercée par la puissance publique ou par l'opinion publique dans l'intention d'entraver la liberté d'action d'un agent.

⁴ Voir *OL* (§ 1.11, 224 / 76). Contrairement à ce que suggère l'énoncé du principe de liberté (*OL*, § 1.9, 223 / 74), Ten (1980, 66-67) estime que, pour Mill, le fait qu'une action puisse causer un tort à autrui constitue, certes, toujours « une bonne raison » pour justifier une intervention, mais pas une raison nécessaire. D'autres « bonnes raisons » pourraient donc être avancées. Cependant, Ten ne précise pas lesquelles. Pour sa part, Riley (1998, 191) soutient que le principe de liberté pose plutôt une condition nécessaire, bien que pas suffisante, pour justifier le recours à la contrainte.

⁵ Voir *OL* (§ 1.11, 224 / 76), ainsi que les commentaires de Ten (1980, 17) et Ryan (1998, 503).

« in the largest sense, grounded on the permanent interests of man as a progressive being » (*OL*, § 1.11, 224 / 76)

Même si, dans le contexte des sociétés modernes et contemporaines, il peut sembler plausible *prima facie* que le libre développement par chacun de son individualité maximise le bien-être général, il reste que la compatibilité du principe d'utilité avec le principe de liberté est tout de même sujette à caution¹. De fait, même en l'absence de tort flagrant envers autrui, il ne va pas de soi que la maximisation de l'utilité concorde toujours avec le respect de l'autonomie individuelle. Admettons, par exemple, qu'une municipalité décide de ne pas autoriser l'ouverture d'un sex-shop, cédant ainsi à la pression d'une majorité de citoyens plutôt puritains. Dans ce cas, on peut raisonnablement supposer qu'une telle décision maximiserait l'utilité générale. Mais, du même coup, la liberté de la minorité d'habitants qui constituerait la clientèle potentielle de ce commerce serait entravée. Pourtant, il peut sembler raisonnable de supposer qu'il n'est pas possible de prouver que la consommation du genre de biens qu'on pourrait se procurer dans un tel commerce entraînerait de manière flagrante des torts pour autrui². Or, dans de tels cas, à quel principe conviendrait-il de donner la priorité ? Devrait-on sacrifier la liberté individuelle à la maximisation de l'utilité, ou plutôt l'inverse ? C'est une question que Mill ne résout pas clairement. Car, de manière exagérément optimiste, il semble considérer que de tels conflits de principes ne sont pas susceptibles de se produire.

3.5 La complémentarité du public et du privé

Après avoir présenté la distinction libérale entre le public et le privé, ainsi que le principe de liberté de Mill, il est temps de revenir à l'objection de départ de ce chapitre selon laquelle le libéralisme conduirait nécessairement à un individualisme égoïste et favoriserait du même coup l'indifférence envers autrui et le désintérêt pour le bien public. Cette objection est-elle justifiée lorsqu'on l'avance à l'encontre du libéralisme millien ? Certains commentateurs de Mill semblent considérer que tel est bien le cas¹. À l'aune de ces critiques, la distinction entre deux types d'actes, que le principe de liberté permet de formuler, contribuerait à faire de Mill l'auteur clef de la tradition libérale défendant une opposition

¹ Sur les rapports entre libéralisme et utilitarisme chez Mill, voir Ten (1980) qui défend la thèse de l'incompatibilité des deux principes. Par contre, Bogen et Farrel (1978), Wolf (1992, 22) et Riley (1998) avancent, quant eux, une interprétation de Mill soutenant la thèse de la compatibilité. Certes, il ne s'agit là que de quelques exemples tirés d'une littérature secondaire abondante.

² Evidemment, ce point demanderait à être démontré. Voir, sur ce genre de questions, Ogien (2003).

rigide entre le public et le privé². Le plus souvent, ces critiques ont tenté de mettre en cause le libéralisme millien en lui prêtant une conception de la sphère privée consistant, pour l'essentiel, en des intérêts de nature égoïste. Une telle interprétation de la démarche de Mill tend en dernier lieu à associer son principe de liberté et sa conception du libéralisme à un parti pris idéologique en faveur de la propriété privée et du capitalisme. La tension entre ses idéaux de développement de soi et d'individualité, et son engagement en faveur du capitalisme aurait donc échappé à Mill. Comme le rappelle Steven Lukes, les critiques des socialistes à l'encontre de l'idée de sphère privée (*privacy*) sont en général liées à une remise en question de la propriété privée¹. S'il n'est pas dans mes intentions de rejeter en bloc cette critique que l'on trouve, par exemple, chez Marx (1844), j'aimerais tout de même mettre en doute l'idée qu'elle puisse s'appliquer avec pertinence aux thèses défendues par Mill. Pour l'essentiel, trois raisons principales, dont les deux premières sont apparentées, me conduisent à penser qu'en fait, Mill avait des vues plus nuancées quant aux rapports du public et du privé, et qu'il les considérait plutôt comme complémentaires. En outre, loin de professer une conception étroite du libéralisme fondée sur un individualisme égoïste, Mill était sans nul doute l'un des philosophes libéraux les plus ouverts à la possibilité du socialisme.

La première raison tient au fait qu'il considère comme tout à fait envisageable qu'une action ne concernant à première vue que l'agent lui-même puisse, dans des circonstances différentes, concerner également autrui (Riley, 1998, 190-191). Par exemple, il peut sembler raisonnable de supposer que consommer de l'alcool ne cause *en tant que tel* aucun tort à autrui. Si tort il y a du fait d'une consommation excessive, c'est pour l'agent lui-même. Or, en vertu du principe de liberté, le tort que l'on est susceptible de se faire à soi-même ne peut comme tel justifier une intervention. Par contre, lorsqu'un individu a consommé de manière immodérée de l'alcool et se met au volant de sa voiture, son cas sort du domaine privé dans la mesure où il met en danger sans leur consentement la vie et la sécurité d'autres personnes. Or, en vertu du principe de liberté, les individus peuvent être sanctionnés lorsqu'ils causent, ou

¹ Voir Duncan et Gray (1979) pour un aperçu des critiques de gauche opposées à Mill.

² Voir, par exemple, des auteurs antilibéraux tels que Wolff (1968, 7 et 20-25) et Geuss (2003, 81-84). Pour sa part, Lukes (1973, chap.9) considère Mill comme l'un des principaux défenseurs de la sphère privée (*privacy*). Pourtant, Ryan (1998, 512-513) est plutôt de l'avis contraire. Il estime que Mill ne s'intéresse pas véritablement à ce qui correspond de nos jours aux notions de sphère privée (*privacy*) et d'intimité. Il en veut pour preuve le fait que Mill soutenait dans *OL* (§ 5.15, 304-305 / 230-231) la possibilité d'interdire certains mariages pour empêcher les indigents d'avoir une descendance dont ils ne pourraient assumer la charge. D'autre part, aux États-Unis, la jurisprudence a souvent eu recours à la notion de « *privacy* » pour protéger, dans une optique conservatrice, la vie familiale traditionnelle aux dépens des intérêts des femmes (Kymlicka, 1999, 278-282). Cependant, ce ne peut pas être la direction dans laquelle allaient les arguments de Mill, lui qui, dans *The Subjection of Women* (1869), critiquait l'institution du mariage telle qu'elle prévalait à son époque comme une entrave injuste à l'épanouissement des femmes.

risquent de causer, un tort flagrant à autrui. Mais Mill précise toutefois qu'ils ne doivent l'être que pour cette seule raison.

« Whoever fails in the consideration generally due to the interests and feelings of others, not being compelled by some more imperative duty, or justified by allowable self-preference, is a subject of moral disapprobation for that failure, *but not for the cause of it, nor for the errors, merely personal to himself*, which may have remotely led to it. In like manner, when a person disables himself, by conduct purely self-regarding, from the performance of some definite duty incumbent on him to the public, he is guilty of a social offence. No person ought to be punished simply for being drunk ; but a soldier or a policeman should be punished for being drunk on duty. Whenever, in short, there is a definite damage, or a definite risk of damage, either to an individual or to the public, the case is taken out of the province of liberty, and placed in that of morality or law. » (*OL*, § 4.10, 281-282 / 187, je souligne)

Le libéralisme millien implique donc un antipaternalisme et un antimoralisme dont la radicalité ne s'est pas démentie jusqu'à nos jours. Cependant, dès le moment où d'autres personnes risquent de subir un tort, la liberté d'action d'un agent peut faire l'objet de restrictions tout à fait légitimes. L'individu millien est donc contraint par le principe de liberté à voir au-delà de ses pulsions ou de ses intérêts égoïstes pour prendre en compte également les intérêts et les droits d'autrui.

La *deuxième raison* qui m'amène à douter du fait que Mill oppose strictement le public et le privé, et qu'il ait de plus une conception réductrice de la sphère privée, prolonge ce que je viens de dire de la première. A en croire l'interprétation avancée par Ten, le principe de liberté conduit à distinguer les raisons acceptables pour justifier une intervention de celles qui ne le sont pas². Par contre, il n'implique pas de distinguer des domaines relevant par leur seul contenu du privé ou du public. Le principe de liberté entraîne donc moins une distinction entre deux classes d'actes mutuellement exclusives qu'entre différents types de raisons pour intervenir¹. Aux yeux de Mill, les simples préférences (*likings*) ou aversions (*dislikings*) ne sont jamais des raisons valides, alors qu'un tort, ou un risque de tort, pour autrui constitue toujours « une bonne raison » pour intervenir. Mill formule ainsi une restriction très stricte à l'encontre des raisons moralistes ou paternalistes qui, de nos jours encore, sont volontiers invoquées pour justifier des interventions. Interdire, par exemple, la consommation de drogues dures parce qu'elle procure une sensation momentanée de bien-être, de plaisir, voire de toute-puissance, ce serait donc invoquer une raison qui n'est pas acceptable en vertu du principe de liberté. Pris à la lettre, il implique, en effet, de démontrer que la consommation de

¹ Voir Lukes (1973, 65).

² Voir Ten (1980, 5-6, 40, 62).

drogues cause *en tant que telle* un tort flagrant à autrui. C'est là manifestement une preuve qu'il est difficile de fournir dans la mesure où, dans la plupart des pays, il reste délicat de distinguer les torts causés à autrui par la consommation de drogues *comme telle* de ceux qui sont générés par sa criminalisation. D'ailleurs, nombreuses sont les drogues entraînant une dépendance qui sont produites par l'industrie pharmaceutique, prescrites par des médecins et consommées en grande quantité par des individus de tout âge, sans que cela n'entraîne de tort flagrant pour autrui. Vu la difficulté à démontrer l'existence d'un tort flagrant pour autrui, ce n'est donc pas un hasard si, le plus souvent, les arguments avancés pour justifier la répression de la consommation de drogues soulignent plutôt le tort que les consommateurs s'infligent à eux-mêmes. Or, ainsi formulée, la justification de la prohibition relève de ce que Feinberg (1971) appelle un « paternalisme légal », c'est-à-dire un type de mesures légales dont le but est simplement d'empêcher un individu de se faire du tort. Mais, comme je le tenterai de le démontrer plus largement au chapitre 4, l'argumentation de Mill dans *On Liberty*, si on la considère globalement, semble plutôt exclure une telle possibilité pour justifier le recours à la contrainte contre la volonté d'un agent.

La *troisième raison* qui m'amène à douter de l'interprétation de la distinction public-privé chez Mill avancée par certains antilibéraux s'inspire du propos d'un livre célèbre d'Albert Hirschman (1982). Dans cette étude écrite une dizaine d'années après « Mai 68 », Hirschman s'interroge sur les changements de préférences des individus qui passent d'un engagement public à des préoccupations purement privées, ou l'inverse. Pour sa discussion, Hirschman, qui est d'abord un économiste, recourt à la distinction libérale la plus courante entre le public, conçu comme l'Etat, et le privé. Lorsqu'il parle de « privé », c'est toutefois avant tout aux intérêts matériels des individus et non, par exemple, à ceux de leur Eglise ou de leur syndicat qu'il fait référence². Or, parmi les divers facteurs qui favoriseraient le repli sur le privé entendu de cette manière plutôt réductrice, Hirschman évoque l'influence de ce qu'il appelle une « puissante idéologie » qui s'est répandue à la suite de l'essor du commerce et de l'industrie aux XVII^e et XVIII^e siècles³. Cette « idéologie », qui était en particulier celle des premiers économistes libéraux, consiste à soutenir que c'est en poursuivant ses fins privées que l'on sert au mieux le bien public. C'est d'ailleurs l'idée qu'exprime la fameuse « main invisible » d'Adam Smith. L'une des raisons de son succès tiendrait, selon Hirschman (1982, 218), au besoin éprouvé par les premiers capitalistes de soulager leur culpabilité. En effet,

¹ Voir Ten (1980, 62 et 1995, 447), ainsi que Waldron (1987*b*, 129).

² Voir Hirschman (1982, 19-21) pour sa définition de l'opposition public-privé.

³ Voir Hirschman (1982, 21, 116 et 218).

dans la mesure où ils avaient été éduqués dans une tradition intellectuelle précapitaliste, ils continuaient d'éprouver le besoin de justifier leur comportement au nom de la poursuite du bien public. Or, les auteurs antilibéraux qui considèrent que Mill recourt à une distinction rigide entre le public et le privé, ainsi qu'à une conception discutable du privé, semblent avoir tendance à ramener son point de vue à cette « idéologie » dont parle Hirschman. Sans doute est-il possible de trouver l'un ou l'autre passage de l'œuvre de Mill qui pourrait confirmer cette interprétation. Car, en tant qu'économiste libéral, Mill considère évidemment que la prospérité économique d'un pays dépend dans une large mesure des initiatives individuelles. Toutefois, il serait pour le moins discutable de réduire sa conception de la distinction entre le public et le privé à cette seule perspective économique.

En réalité, en vertu du principe de liberté, l'activité économique entre dans la catégorie des actes qui concernent autrui. En effet, « le commerce est un acte social » pour Mill (*OL*, § 5.4, 293 / 209). Autrement dit, l'activité économique peut entraîner des torts pour autrui¹. Dès lors, le fait de restreindre la liberté économique par des interventions contraignantes ne contrevient pas au principe de liberté (Ten, 1982, 58). Si Mill est néanmoins un partisan du libre-échange (*free trade*), c'est qu'il estime par contre que l'expérience a démontré que la non-intervention favorisait l'efficacité économique. Cependant, il stipule clairement que le principe du libre-échange ne repose pas sur les mêmes bases que le principe de liberté et qu'il n'implique pas ce dernier (*OL*, § 5.4, 293 / 209). En prenant appui sur la théorie millienne des droits que j'ai esquissée plus haut, il est, de plus, tout à fait possible de concevoir une remise en question des droits de propriété, ainsi que de la liberté de contracter². Si un ensemble de règles mieux à même de maximiser le bien-être général pouvait être trouvé, rien n'exclut *a priori* qu'on ne puisse altérer ces éléments clefs de l'économie libérale. C'est là une raison essentielle qui mène Ten (1982, 60-61) à soutenir que le principe de liberté pourrait tout à fait être compatible avec une véritable politique de redistribution des ressources, ou même avec une forme de socialisme libéral³.

En outre, dans ses écrits politiques, Mill ne s'accommode nullement d'une démarche qui tendrait à réduire l'intérêt public à la poursuite des intérêts privés. Comme le rappelle Elster (1986*b*), c'est plutôt tout le contraire. Aux yeux de Mill, l'éthique et la politique n'ont pas vocation à satisfaire des préférences prépolitiques, mais elles devraient plutôt aider

¹ Selon Arneson (1979, 241 et 245), Mill admet que la manière dont les capitalistes disposent de leurs propriétés peut entraîner des torts. La défense de liberté et celle des droits de propriété ne vont donc pas nécessairement de pair.

² Voir la section 3.4 pour un aperçu de la conception millienne des droits.

³ Sur le socialisme libéral, voir la section 1.9.

l'individu à se forger son caractère, quitte à transformer ses préférences (Sunstein, 1991, 157 n. 6). De même que Locke, Madison ou Tocqueville, Mill estime que la quête purement privée du bonheur ne peut être que source de déception. Dans ses *Considerations on Representative Government* (1861a), il va d'ailleurs jusqu'à dire que, si le devoir des citoyens devait se limiter à ce qu'ils respectent les lois tout en poursuivant leurs fins privées, le peuple deviendrait alors

« a flock of sheep innocently nibbling the grass side by side » (Mill, 1861a, 412).

Pour Mill, ce qui a particulièrement de valeur dans la participation politique, c'est son effet éducatif sur l'individu qui s'engage. Avec un optimisme qu'il est difficile de partager de nos jours, Mill estime en effet que le citoyen actif apprend à se détacher de la seule considération de ses intérêts privés au profit du bien public, ainsi qu'à prendre en compte les intérêts de tous plutôt que de se laisser guider par son égoïsme¹. Même si l'expérience de la démocratie invite à penser que Mill péchait par excès d'optimisme, il reste que c'est avec ce genre de considérations à l'esprit que Mill se prononçait, par exemple, contre l'introduction du vote à bulletin secret. En effet, il craignait que le vote secret ne permette l'expression de préférences purement privées, conçues indépendamment de toute considération du bien public et à l'abri de toute critique¹.

En vérité, Mill semble considérer que les activités menées au sein de la sphère publique et de la sphère privée sont complémentaires plutôt qu'antagoniques. Si, dans la sphère privée, ce sont les impulsions plus personnelles qui prennent le pas, la dimension sociale de la nature humaine peut par contre se développer dans la sphère publique. Mais, même dans *On Liberty*, Mill souligne les effets bénéfiques pour l'individu des restrictions légitimes imposées à ses impulsions. Elles visent en effet à protéger la liberté égale pour chacun de développer sa propre individualité sans subir les torts flagrants entraînés par le comportement d'autrui. L'individu gagne ainsi

« the better development of the social part of his nature, rendered possible by the restraint put upon the selfish part » (*OL*, § 3.9, 266 / 157).

La participation active à la vie publique, mais aussi à celle des entreprises dans le cadre de coopératives autogérées, offrent à l'individu l'opportunité de mettre ses facultés au service de

¹ Mill exprime le même point de vue dans un passage de *OL* (§ 5.19, 305-306 / 232-233). Pour un commentaire sceptique quant à cette thèse de Mill, voir Elster (1986b, section III). Elster considère comme vouée à l'échec une conception de la politique qui ferait des effets secondaires bénéfiques de la participation active sa fin première. Car, dans un tel cas, les effets bénéfiques s'évanouiraient.

fins qui servent l'intérêt public plutôt que ses intérêts égoïstes (*OL*, § 5.19, 305-306 / 232-233). Bien que Mill ait tendance à surestimer les vertus de la participation politique, il reste que sa défense de la liberté absolue de l'individu s'agissant d'actes ne concernant que soi ne peut être réduite à un plaidoyer en faveur d'un retrait de l'individu dans sa citadelle intérieure ou, plus trivialement, de son repli sur ses seuls intérêts matériels. L'objectif principal de Mill dans *OL* est plutôt de formuler un argument contre les immixtions illégitimes et arbitraires dans les opinions, les préférences et les choix de vie individuels. Un examen bienveillant de ses écrits conduit donc au constat qu'il reconnaît des vertus tant à la vie privée qu'à la vie publique. En dernier lieu, il est donc vraisemblable que, de même que Hirschman (1982, 223-229), Mill considère l'alternance entre engagement public et engagement privé comme susceptible de mener à l'équilibre le plus sain pour les individus comme pour la société². L'individualisme libéral de Mill a donc peu en commun avec l'individualisme égoïste et matérialiste qu'on a cherché à lui attribuer parfois. De même, l'indifférence envers autrui et le désintérêt pour le bien public ne sont nullement des prolongements incontournables de son libéralisme.

3.6 Mill et le socialisme

L'ouverture de Mill au socialisme ne peut que confirmer le fait que l'objection qui lui a été opposée en particulier par ses critiques de gauche vise faux. Contrairement à ce que tendent à suggérer ces critiques, Mill n'est pas un auteur dont la réflexion se laisse aisément ramener à un cadre de pensée étroit, fût-ce celui de l'« idéologie libérale de la bourgeoisie capitaliste ». C'est plutôt tout le contraire. La pensée de Mill est libre, éclectique ou, plus positivement, pluraliste. Certes, si Mill est utilitariste, ce n'est pas un utilitariste tel qu'on l'entend le plus communément au sens benthamien. S'il est indubitablement libéral, c'est toutefois un libéral qui prend en compte les préoccupations d'auteurs romantiques antilibéraux. Enfin, s'il est un des principaux théoriciens de l'économie libérale de son époque, il reste que Mill s'est également signalé par un intérêt, certes critique, pour les idées socialistes³. Pourtant, en dépit de cette diversité, la plupart des critiques qui lui ont été

¹ Mill (1861a, chap. X) et Hirschman (1982, 156-157, 199-200).

² Pour cette interprétation, voir Rosenblum (1987, chap. 6).

³ Pour sa réflexion sur le socialisme, voir Mill (1879). Voir aussi ses *Principles of Political Economy* (1871) dont il a révisé de nombreux passages sous l'influence des idées saint-simoniennes de son épouse, Harriet Taylor

adressées se limitent bien souvent à ne prendre en considération que l'une des facettes de sa pensée, voire l'accusent volontiers de manquer de cohérence¹.

Aux yeux des partisans du socialisme, voire du communisme, qui considèrent leur idéal comme tirant sa source d'un grand récit historico-philosophique de type hégélien ou comme donnant forme à un genre de vie très spécifique, la disposition de Mill à envisager la possibilité du socialisme ne peut que paraître suspecte. D'ailleurs, on ne peut nier que

« despite his sympathy with certain socialist proposals and aspirations, Mill had no faith in the possibility of a revolutionary breakthrough to socialism and justice on the part of the British working classes of his day. He doubted the existing capacities of ordinary workers, he doubted the fruitfulness of catastrophic social change, and he feared that a « communistic » regime might not preserve certain things which he regarded as valuable, especially asylum for individuality of character. » (Duncan et Gray, 1979, 223)

Son empirisme et son attachement aux valeurs libérales de liberté individuelle, de tolérance et de pluralisme s'accordent, à vrai dire, plutôt mal avec la perspective d'un socialisme messianique qui conduirait à préparer « le grand soir » dans l'idée de faire *tabula rasa* du passé. Par contre, dès le moment où l'on considère le socialisme comme représentant avant tout une forme alternative d'organisation économique, le libéralisme millien semble pouvoir éventuellement s'en accommoder². Car, comme je l'ai déjà signalé, il n'y a pas d'implication directe entre le libéralisme philosophique défendu par Mill et son libéralisme économique, entre le principe de liberté et celui du libre échange. Pour Mill, le socialisme peut donc être envisagé si on le définit avant tout par la propriété publique des moyens de production et comme impliquant une redistribution des richesses produites sur la base d'un critère égalitariste. Autrement dit, la forme de socialisme qui semble la plus plausible à Mill est celle que j'appelle socialisme libéral³.

Pourtant, à la différence de Marx, Mill ne voit pas d'un œil positif les conflits de classes. Il souhaite plutôt que la division de la société en classes sociales strictement distinctes soit surmontée. Mais, dans la situation qui prévaut dans l'Angleterre victorienne de son temps, il reconnaît que les ouvriers ont pour le moins de bonnes raisons de se plaindre et

Mill. Sur ce thème, voir aussi Arneson (1979), Ashcraft (1998), Duncan (1973), Duncan et Gray (1979) et Ten (1998).

¹ Voir, à ce propos, Duncan et Gray (1979, 205, 219-220) qui ont inventorié la plupart des critiques de gauche avancées à l'encontre de Mill et qui ont tenté d'y répondre.

² Pour cette définition du socialisme selon Mill, voir Arneson (1979, 244).

³ Voir la section 1.9. Ce point est confirmé par la préférence de Mill pour une organisation socialiste de l'économie fondée sur de petites unités de production organisées en coopératives. Voir, à ce propos, Arneson (1979, 244).

d'accorder peu de crédit aux principes de l'économie libérale. Car, *de facto*, ils sont injustement privés des bienfaits d'une réelle autonomie.

« No longer enslaved or made dependent by force of law, the great majority [of people] are so by force of poverty ; they are still chained to a place, to an occupation, and to conformity with the will of an employer, and debarred by the accident of birth both from the enjoyments, and from the mental and moral advantages, which others inherit without exertion and independently of desert. That this is an evil equal to almost any of those against which mankind have hitherto struggled, the poor are not wrong in believing. » (Mill, 1879, 710)

A la manière des socialistes de son temps, Mill ne doute pas que cette condition soit injuste et qu'elle ne saurait perdurer. De plus, contrairement à bon nombre de partisans des libertés, il considère d'ailleurs que la pauvreté constitue une forme authentique de restriction de liberté¹.

Pourtant, Mill s'est souvent vu reproché d'avoir défendu dans *On Liberty* des principes libéraux pour le seul bénéfice d'une élite. S'il y a dans sa pensée d'indéniables traces d'élitisme, il reste cependant que la liberté de développer son individualité qu'il y défendait n'était pas vouée à rester le propre d'une élite. Même s'il était conscient que, dans l'immédiat, les individus les plus cultivés étaient sans doute les mieux à même d'en tirer partie, il n'en soutenait pas moins que tout le monde était susceptible de partager le désir de développer son individualité dans une atmosphère de liberté². Concernant la masse des travailleurs industriels, son souci principal était d'ailleurs de créer les conditions favorables à ce que chacun dispose réellement d'une indépendance et d'une liberté d'action complètes, sous réserve de ne pas causer de tort à autrui (Arneson, 1979, 233). Ainsi, de même qu'il le faisait parallèlement dans le cadre de sa réflexion sur la condition des femmes, il s'interrogeait sur le meilleur moyen d'éviter que les idéaux d'individualité et de développement de soi ne restent lettre morte pour la classe ouvrière³. A l'encontre des attitudes paternalistes qui prévalaient en son temps, il considérait que c'était de davantage de justice, de liberté et d'éducation que les pauvres comme les femmes avaient besoin⁴. Or c'est dans cet esprit qu'il examinait la possibilité du socialisme.

¹ Voir Arneson (1979, 232-233 n. 3 et 236).

² Voir *OL* (§ 3.14, 269-270 / 164-165). Sous l'influence du romantisme, Mill parle volontiers de la responsabilité particulière et du besoin impérieux de liberté des « génies ». Néanmoins, il estime que, grâce à une éducation adéquate, chacun est en mesure de posséder une forme de génie, même si c'est à des degrés divers. Voir, à ce propos, Riley (1991, 239 n.75).

³ Voir Mill (1869) pour ses réflexions sur la condition des femmes, ainsi que le commentaire de Tulloch (1989).

⁴ Les premières pages du chapitre intitulé « On the Probable Futurity of the Labouring Classes » de ses *Principles of Political Economy* (1871, Book IV, Chap. 7) expriment très clairement cette position.

Partageant certaines des prémisses du socialisme, Mill allait jusqu'à envisager la possibilité d'un renoncement à la propriété privée des moyens de production. Mais, en vérité, cette possibilité lui semblait lointaine et surtout incertaine quant à ses conséquences. L'hypothèse qu'il envisageait avec le plus de sympathie était celle d'une organisation économique reposant sur de petites unités de productions organisées en coopératives. A l'image de ce qui pourrait prévaloir dans un régime socialiste libéral, Mill semblait considérer que ces coopératives prendraient place dans une économie de marché au sein de laquelle elles seraient donc en concurrence¹. Cependant, en dépit de son enthousiasme pour cette idée, Mill avait des doutes quant au respect de la liberté sous un régime socialiste. Car, alors que dans une économie libérale, la plupart des questions économiques relèvent du libre choix individuel des capitalistes, ce n'est plus le cas dans un régime socialiste où les moyens de production sont possédés collectivement. Mill craignait en particulier qu'un régime socialiste n'étende sensiblement le nombre de questions soumises à la délibération collective. Tel serait évidemment le cas des questions économiques quant à ce qu'il convient de produire et comment. S'y ajouteraient également les questions portant sur la distribution des ressources. Mais Mill redoutait en outre que d'autres domaines, tel celui de l'école, soient également soumis à des décisions prises à la majorité.

A dire vrai, les réflexions de Mill relèvent plus du soupçon que d'une argumentation détaillée. D'ailleurs, il reconnaît lui-même qu'il n'y a pas *a priori* de raison pour penser qu'un régime socialiste conduirait nécessairement à de lourdes restrictions de libertés. Sous un régime socialiste,

« [t]he members of the [political] association need not be required to live together more than they do now, nor need they be controlled in the disposal of their individual share of the produce, and of the probably large amount of leisure which, if they limited their production to things really worth producing, they would possess. Individuals need not be chained to an occupation, or to a particular locality. » (Mill, 1871, 209)

Nonobstant son rejet de ces critiques assez courantes avancées contre le socialisme, Mill persistait néanmoins à craindre qu'un tel régime n'accroisse les dangers d'une tyrannie de la majorité aux dépens de la liberté individuelle. Dans une discussion approfondie des risques que le socialisme pourrait, selon Mill, faire peser sur la liberté, Richard Arneson (1979) a toutefois remis en question cette présomption défavorable en soulignant qu'elle ne reposait sur aucun argument vraiment solide. Si la propriété publique des moyens de production entraîne une perte de liberté pour les capitalistes, il reste qu'elle donne aux travailleurs

¹ Sur la question des coopératives de production, voir également Mill (1871, Book IV, Chap. 7).

représentant l'écrasante majorité l'occasion d'exercer une liberté dont il ne disposent pas sous un régime capitaliste. En effet, le socialisme leur permet de faire entendre leur voix à propos des choix des entreprises quant à ce qu'il convient de produire et dans quelles conditions. C'est donc qu'il y a d'un côté des pertes de liberté et de l'autre des gains. Or rien ne dit *a priori* que les pertes l'emporteraient nécessairement sur les gains. Le même genre d'argument peut d'ailleurs valoir à propos des mesures redistributives. Car, si elles entraînent des pertes de liberté pour une minorité, il y a cependant peu de doutes qu'elles accroissent par ailleurs la liberté de la majorité. Et, finalement, rien n'oblige un régime socialiste à soumettre au choix collectif, plutôt qu'individuel, un domaine tel que celui de l'école. Au contraire, il y aurait tout à gagner à restreindre le socialisme à la seule sphère économique, à savoir à l'organisation de la production des biens et de la distribution des ressources. Si tel devait être le cas, Mill ne donne pas d'argument décisif pour penser qu'une telle forme de socialisme conduirait, à coup sûr, à mettre en péril des valeurs telles que la liberté individuelle, la tolérance et le pluralisme qui sont au cœur de sa conception du libéralisme. Quant à la nature de la société industrielle de son temps, son constat est, quoi qu'il en soit, très lucide. La grande masse des ouvriers et, plus généralement, des pauvres se trouve *de facto* dans une situation d'extrême dépendance. Elle est le plus souvent considérée d'un point de vue strictement paternaliste, et se trouve *de facto* privée des bénéfices de la liberté et de l'autonomie. A l'aune même des valeurs libérales, la majorité n'aurait donc pas grand-chose à perdre à un changement de régime.

4. Mill II : Un plaidoyer libéral contre le paternalisme et le moralisme

Le libéralisme millien a deux traits distinctifs auxquels il convient de s'arrêter davantage. D'une part, son principe de liberté entraîne un antipaternalisme radical en vertu duquel le recours à la contrainte de l'Etat ou de l'opinion ne peut jamais être justifié par le dessein de faire le bien d'autrui contre sa volonté. D'autre part, il se distingue également par son rejet du moralisme, c'est-à-dire de toute tentative d'imposer les valeurs de la majorité aux minorités ou aux individus qui ne les partagent pas dans le but de garantir la cohésion sociale, voire de sauvegarder certaines institutions ou certains usages. Ces deux dimensions étroitement apparentées de la conception du libéralisme avancée par Mill ressortent du paragraphe de *On Liberty* (1859) dans lequel est énoncé son principe de liberté.

« [The individual] cannot rightfully be compelled to do or forbear [(a)] because it will be *better for him* to do so, because it will make him *happier*, [(b)] because, in the opinions of others, to do so would be *wise*, or even *right*. » (*OL*, § 1.9, 223-224 / 74, je souligne)

A l'encontre du paternalisme (a) et du moralisme (b), la liberté d'action des individus doit donc être préservée, sous réserve de ne pas causer de manière flagrante de tort à autrui. S'agissant d'actes qui ne concernent que soi, la souveraineté de l'individu est donc absolue.

En dépit des attraits de cette conception moderne du libéralisme, rares sont toutefois les auteurs contemporains qui la défendent telle quelle, à savoir dans toute sa radicalité¹. A vrai dire, le plaidoyer antipaternaliste et antimoraliste de Mill suscite bien souvent un malaise, et cela jusqu'à nos jours. En effet, certaines de ses implications pratiques peuvent sembler contre-intuitives, ou susceptibles de mener à un libéralisme dévoyé. Dans ce chapitre, je discute plus particulièrement deux types d'objections qui lui ont été opposées. Certains auteurs ont mis en doute le fait que le principe de liberté soit en lui-même plausible. En effet,

la distinction qu'il entraîne entre actes qui ne concernent que soi et actes qui concernent autrui peut sembler fragile. En vérité, n'est-il pas plus vraisemblable d'admettre que, la plupart du temps, nos actes affectent d'autres personnes ? « Personne n'est entièrement isolé », comme le reconnaît Mill (*OL*, § 4.8, 184-185 / 280) en anticipant lui-même ce genre de critique. Les êtres humains sont des êtres sociaux qui vivent au milieu de leurs semblables et dont les faits et gestes ne peuvent manquer de toucher d'autres personnes. Cependant, Mill est bien loin de nier le caractère social de l'être humain. Son argument vise plutôt à opérer une distinction entre les torts flagrants que les individus peuvent se causer mutuellement, et les désagréments qu'entraînent en particulier la confrontation de leurs différences de points de vue éthiques. La discussion de cette objection me donne, en outre, l'occasion d'approfondir mon examen du libéralisme millien en soulignant les motifs de Mill à rejeter ce que Herbert Hart a appelé le « populisme moral », à savoir la conception selon laquelle, en démocratie, il serait légitime d'imposer les opinions morales dominantes d'une société à chacun de ses membres.

Mais, même si l'on admet l'essentiel des arguments de Mill, on peut néanmoins estimer que le caractère absolu de son rejet du paternalisme et du moralisme reste excessif. C'est là le second type d'objections à l'encontre du libéralisme millien que j'entends discuter. Certains commentateurs ont ainsi tiré argument de quelques passages de *On Liberty* (1859), dans lesquels Mill semble accepter des exceptions à son principe, pour justifier un paternalisme légal qui viserait à protéger les individus d'eux-mêmes, autrement dit à prévenir les torts qu'ils pourraient se causer. Par ailleurs, un argument assez proche insiste sur le fait que, si la liberté est une valeur fondamentale, il peut être parfois légitime de restreindre la liberté d'action d'un agent dans un domaine spécifique au nom même de la défense de sa capacité plus générale à agir librement. Par exemple, puisque choisir librement de me droguer est susceptible de mettre sérieusement en péril ma liberté d'action future, l'Etat pourrait formuler des mesures de prohibition pour écarter une telle option dans la mesure où elle est dépourvue de valeur du point de vue de la défense de la liberté individuelle. A ce genre d'arguments, je réponds que, certes, tout élargissement de liberté peut entraîner des inconvénients. Mais d'autres mesures que des restrictions de liberté sont susceptibles de parer à ces désavantages. D'autre part, je conteste l'idée selon laquelle Mill soutiendrait que les individus sont toujours les meilleurs juges de leur propre bien. Car, en vérité, Mill défend plutôt le point de vue selon lequel, en matière d'opinions comme d'actions, les individus

¹ Arneson (1980) et Riley (1998) constituent à cet égard des exceptions notables.

peuvent se tromper. Mais ils peuvent également apprendre de leurs erreurs lorsqu'on ne les prive pas de la connaissance des conséquences de leurs actions.

Comme je le montre en conclusion, la défense de la liberté individuelle est fondée, chez Mill, sur un idéal d'individualité et de développement de soi qu'il présente comme une alternative à ce qu'il appelle le « despotisme de la coutume ». Lorsque la liberté d'expression et la liberté d'action s'agissant d'actes ne concernant que soi sont garanties, les individus sont en mesure de déployer leurs potentialités sans être les sujets passifs d'une hiérarchie sociale « naturelle » telle celle qui prévalait dans les sociétés précapitalistes. Mais, pour contrecarrer les résurgences d'un ordre social précapitaliste où la hiérarchie sociale est perçue pour l'essentiel comme un « fait de nature », des mesures visant à réduire sensiblement les inégalités sociales sont indispensables. Car, sans de telles mesures redistributives, la liberté ne pourra produire ses effets bénéfiques, comme le reconnaissait d'ailleurs Mill.

4.1 Le libéralisme millien comme antidote au conservatisme de gauche

De nos jours encore, l'antipaternalisme et l'antimoralisme propres au libéralisme de Mill sont susceptibles d'éveiller de vives inquiétudes. Comme toile de fond à ma discussion de ces deux dimensions de sa pensée politique, j'ai en particulier à l'esprit, dans ce chapitre, le genre de critiques que pourraient lui opposer des intellectuels français que, malgré leur diversité, j'appellerai « conservateurs de gauche ». Par ce terme, j'entends désigner les socialistes, les progressistes ou les libéraux de gauche qui, à l'occasion de débats publics ou par leurs écrits, manifestent à propos de questions de société très diverses une sensibilité relevant davantage d'une forme de conservatisme que des idéaux progressistes de la gauche traditionnelle. Par exemple, je pense à des prises de position publiques ou à des essais philosophiques sur des questions telles que l'éducation, la censure, l'art contemporain, le port du voile islamique, le multiculturalisme, le mariage et l'adoption par des couples de même sexe, la pornographie, la prostitution ou la consommation de drogues. Cependant, malgré les accusations de conservatisme, voire de paternalisme, portées à l'encontre de la gauche par les partisans du libéralisme économique, j'exclus de la portée de ma définition du « conservatisme de gauche » la défense des acquis sociaux et des institutions de l'Etat-providence. En effet, les mesures visant à combattre les inégalités sociales n'ont pas pour justification première de promouvoir le bien moral des individus concernés selon une conception déterminée de la moralité. Elles visent plutôt à créer un environnement social plus

juste dans lequel chacun soit en mesure de réaliser librement la conception de la vie bonne qu'il s'est choisie.

Une discussion de détail des thèses avancées par les conservateurs de gauche aurait toutefois pour inconvénient de trop m'éloigner, autant par l'objet que par la manière, du libéralisme de Mill. Néanmoins, il me semble opportun de relever à titre liminaire que c'est, entre autres, comme une alternative à ce courant d'idées à la fois très présent sur le plan médiatique et dans le domaine de l'édition que je conçois ma défense de la conception millienne du libéralisme moderne. Pour ne mentionner que deux exemples bien connus, les philosophes et essayistes que sont Alain Finkielkraut et Pierre-André Taguieff représentent assez bien ce que j'entends par « conservateurs de gauche » dans l'environnement intellectuel français actuel. D'ailleurs, l'un et l'autre ne font plus mystère des dimensions délibérément conservatrices de leur pensée¹. Mais, à dire vrai, le conservatisme de gauche constitue plutôt un type idéal qu'un courant constitué aux frontières clairement définies. Ainsi, ceux que j'appelle conservateurs de gauche n'adoptent pas nécessairement une telle approche sur l'ensemble des questions que je viens d'évoquer. Cependant, il reste que, depuis quelques années, une sensibilité conservatrice de gauche se manifeste à propos de bon nombre d'entre elles sans doute avec davantage d'acuité que par le passé.

Par analogie avec un phénomène observé à propos de l'émancipation des femmes, il y a dans l'air du temps une sorte de *backlash*, voire de quasi « réaction », à l'encontre de la libéralisation des mœurs qui a prévalu depuis les années 1960. En France, c'est en particulier dans le cadre du débat récurrent sur « l'héritage de Mai 68 » que le clivage entre antipaternalistes et conservateurs de gauche se manifeste². Du côté des conservateurs de gauche et, évidemment, également des conservateurs de droite (ou conservateurs traditionalistes), on s'est en général élevé contre le fait que l'« esprit 68 » discréditait par principe toute autorité, et se contentait d'affirmer la liberté et l'autonomie de l'individu face

¹ Sous l'influence de Hannah Arendt, Alain Finkielkraut a notamment défendu des thèses conservatrices en matière d'éducation qui ont fait grand bruit. Ne manquant jamais une occasion de pourfendre le développement du multiculturalisme, l'affaiblissement des valeurs républicaines et, d'une manière générale, la mise en péril de la « Culture », son conservatisme est, en dernier lieu, d'assez large portée. Voir, à ce propos, Finkielkraut (1999, notamment le chap. IV). Quant à Pierre-André Taguieff, il a longtemps fait métier de dénoncer les « effets pervers » de l'antiracisme en chevauchant ainsi l'un des arguments traditionnels de la rhétorique réactionnaire distingué par Hirschman (1991). De même que Finkielkraut, il reconnaît également son intérêt pour une certaine forme de conservatisme dans ses écrits les plus récents. Voir, à ce propos, Taguieff (2001, 171).

² Sur le débat français autour de « l'héritage de Mai 68 » auquel prirent part des philosophes comme Luc Ferry, Alain Renaut, Blandine Barret-Kriegel ou Marcel Gauchet, voir le dossier de l'hebdomadaire de centre-gauche, *Le Nouvel Observateur*, « Sommes-nous tous devenus réacs ? » (n° 1985, 21-27 novembre 2002), ainsi que l'article de Thomas Ferenczi intitulé « Faut-il rompre avec « l'esprit de 1968 » ? » (*Le Monde*, 19-20 mai 2002). Quant à l'évolution du climat intellectuel de l'intelligentsia de gauche dans le sens d'un conservatisme, voir

aux traditions et aux institutions. Or, ces dernières années, ce nouveau penchant au conservatisme s'est en particulier manifesté à propos de questions relevant de la « morale sexuelle ». Au sein même de la gauche, les débats sur ces questions ont fait émerger des arguments paternalistes ou moralistes que des conservateurs « traditionalistes » ne renieraient pas. Dans ses écrits les plus récents, Ruwen Ogien a examiné de manière minutieuse la plupart de ces questions en apportant une réplique efficace aux arguments paternalistes et moralistes qui sont très en vogue. Même s'il ne défend à proprement parler un libéralisme millien, sa démarche partage, malgré tout, un indéniable air de famille avec la pensée politique de Mill¹. C'est la raison pour laquelle je m'appuierai sur certains de ses arguments.

Dans le climat intellectuel qui prévaut depuis quelques temps en France, il n'y a pas pire insulte que d'être traité de « libéral-libertaire ». S'il reste délicat de définir précisément ce que l'on entend par ce terme, on peut toutefois supposer qu'on y recourt en particulier pour rejeter de manière indiscriminée l'individualisme libéral. Centrée sur la défense de la liberté individuelle et d'une tolérance étendue, on suggère ainsi que la posture « libérale-libertaire » favoriserait l'irresponsabilité morale qu'elle soit individuelle, en rendant les choix de vie et les pratiques les plus excentriques envisageables, ou collective, en minant la cohésion sociale ou la solidarité. Dans la mesure où Mill fait justement grand cas de la liberté individuelle et de la tolérance, on peut comprendre que, dans un tel climat intellectuel, son œuvre n'ait pas rencontré un intérêt très marqué auprès des philosophes². Son antipaternalisme et son antimoralisme semblent bien trop radicaux pour être pris en considération. Dans la mesure où rares sont les philosophes français qui ont procédé à un examen sérieux de son apport à l'éthique et à la philosophie politique, je suis donc contraint d'imaginer les objections qui pourraient être formulées à son encontre en m'appuyant sur ce que je perçois des tendances de l'opinion intellectuelle. Dans ce but, je pars de l'hypothèse assez vraisemblable selon laquelle les critiques que Mill pourrait se voir opposées dans l'environnement francophone ne seraient pas fondamentalement différentes de celles que les antilibéraux de droite comme de gauche

l'étude de Daniel Lindenberg (2002) sur « les nouveaux réactionnaires », ainsi que les articles que lui a consacré *Le Monde* (22 novembre 2002, 8-9 décembre 2002).

¹ Voir, à ce propos, Ogien (2003, 2004). Ce point est confirmé par la publication toute récente de Ogien (2007) dont je n'ai malheureusement pas pu tenir compte dans cette recherche.

² Sans doute les préjugés anti-utilitaristes très tenaces en France jouent-ils également en sa défaveur. Voir, à propos de cet anti-utilitarisme, Ogien (2004, chap. 19). A cela s'ajoute évidemment le fait que, pour l'essentiel, la philosophie française relève de la tradition rationaliste plutôt qu'empiriste, ainsi que de l'école herméneutique plutôt qu'analytique.

lui ont opposé dans les pays anglophones. Cependant, c'est en premier lieu aux critiques de gauche opposées au libéralisme millien que j'entends m'arrêter¹.

4.2 Mill aurait-il oublié que l'homme est un être social ?

Une critique courante avancée à l'encontre du libéralisme de Mill et que les conservateurs de gauche ne manqueraient pas de reprendre à leur compte consiste à relever le caractère peu plausible de ses prétendus présupposés anthropologiques. En s'inspirant de la tradition aristotélicienne, on a ainsi volontiers opposé à Mill la thèse de la sociabilité naturelle de l'homme. Dans la mesure où il offre un plaidoyer en faveur de l'indépendance des individus dans *On Liberty*, Mill aurait omis le fait que les hommes sont avant tout des être sociaux. Comme tous les libéraux avant et après lui, il aurait ainsi commis l'erreur de concevoir les individus comme des atomes isolés qui poursuivraient leurs fins privées en toute indépendance, voire en manifestant une « indifférence égoïste » envers autrui².

Cette objection recourt à la notion plutôt vague d'« atomisme » qui a été remise en vogue par Charles Taylor (1979b). Par ce terme, Taylor entend désigner la conception de la nature humaine qu'il considère comme sous-jacente au libéralisme en général. A l'inverse de la conception aristotélicienne selon laquelle l'individu pris isolément ne peut se suffire à lui-même, la conception libérale reposerait sur l'hypothèse peu vraisemblable en vertu de laquelle les individus sont autosuffisants et n'ont donc pas besoin d'un contexte social et culturel qui les aide à développer leur autonomie³. Cette objection a toutefois deux faiblesses. Elle fait appel à un concept dont il est peu aisé de donner une définition précise et qui, depuis Marx, a plutôt été utilisé comme un slogan de combat antilibéral. Mais, surtout, elle repose sur une généralisation abusive dans la mesure où, en dépit de la diversité des libéralismes, elle consiste à attribuer à *tous* les libéraux une conception déterminée de l'homme qui serait identique. Si une telle conception est peut-être imputable à certains économistes libéraux, voire aux libéraux libertariens, elle a aussi peu de pertinence à l'encontre du libéralisme de John Stuart Mill que de celui de John Rawls, par exemple.

¹ Pour une discussion des critiques conservatrices, au sens strict, du libéralisme millien, voir par exemple Hart (1963) et Ten (1980, chap.6).

² Mill avait anticipé cette critique. Voir sa réponse dans *OL* (chap.4).

³ Pour Aristote, l'individu isolé, qui n'appartient à aucune communauté, n'a plus part à la nature humaine commune. C'est un monstre ou un dieu, et il relève à ce titre de l'inhumain ou du surhumain. Voir *La Politique* (I, 1253a 1-10 et 25-30).

En fait, cette objection est apparentée à celle que j'ai discutée au chapitre précédent. Car, si l'atomisme était avéré dans le cas de Mill, il pourrait effectivement justifier un parti pris en faveur de la sphère privée. Aussi, les arguments que j'ai avancés pour disculper Mill de cette accusation valent de même contre l'idée selon laquelle sa philosophie morale et politique reposerait sur une forme d'atomisme. Comme j'ai tenté de le mettre en évidence, l'individualisme de Mill est en premier lieu *éthique*. Il ne repose pas sur une conception de la nature humaine qui serait semblable à celle de Bentham, par exemple¹. De plus, le plaidoyer de Mill en faveur de la souveraineté absolue de l'individu s'agissant de ce qui ne concerne que soi ne peut être disjoint de ses réflexions en faveur de la participation politique et des expériences de coopératives de production². L'individu n'est pas, selon Mill, un Robinson qui se suffirait à lui-même. En effet, il est clair que, pour Mill, les interactions sociales offrent entre autres aux individus la possibilité d'apprendre à dominer leurs passions égoïstes et à agir de manière désintéressée en vue du bien collectif. Comme il ressort très clairement, par exemple, de *Utilitarianism* (1861b), le préjugé qui voudrait que Mill nie la dimension sociale de l'être humain tombe à faux. C'est en vérité tout le contraire qui est vrai dans la mesure où Mill compte fermement sur les « sentiments sociaux » pour motiver les individus à agir conformément au principe d'utilité, c'est-à-dire en faveur du bonheur général.

« [T]here is this basis of powerful natural sentiment; and this it is which, when once the general happiness is recognized as the ethical standard, will constitute the strength of the utilitarian morality. This firm foundation is that of the social feelings of mankind; the desire to be in unity with our fellow creatures, which is already a powerful principle in human nature, and happily one of those which tend to become stronger, even without express inculcation, from the influences of advancing civilization. The social state is at once so natural, so necessary, and so habitual to man, that, except in some unusual circumstances or by an effort of voluntary abstraction, he never conceives himself otherwise than as a member of a body (...) » (*Ut*, § 3.10, 231 / 78)

De toute évidence, parler d'atomisme à propos de Mill semble donc peu approprié en regard d'un tel passage. A n'en pas douter, l'homme est être social pour Mill³.

Toutefois, il est possible de formuler une objection apparentée à celle d'atomisme qui peut paraître plus troublante puisqu'elle met en doute la pertinence du principe de liberté de

¹ Voir, en particulier, Mill (1838).

² Voir, à ce propos, le chapitre 3. Sur les convergences entre les thèses avancées par Mill dans *Considerations on Representative Government* (1861a) et *On Liberty* (1859), voir Ten (1980, 153-154).

³ L'expression « social being » est d'ailleurs utilisée à plusieurs reprises par Mill, par exemple dans un passage où, bien qu'il reconnaisse que les sentiments égoïstes sont malheureusement encore très puissants, il estime néanmoins que « [t]he deeply-rooted conception which every individual even now has of himself as a *social being*, tends to make him feel it one of his natural wants that there should be harmony between his feelings and aims and those of his fellow creatures. » (*Ut*, § 3.11, 233 / 83, je souligne).

façon plus directe. S'il reconnaît effectivement que l'homme est un être social, comment Mill peut-il prétendre qu'il est possible de distinguer les actes qui ne concernent que soi de ceux qui concernent autrui ? Car, lorsqu'on vit en société, il peut sembler à première vue assez plausible de considérer que la plupart de nos actes affectent autrui à un degré ou un autre. Dès lors, la classe des actes qui ne risquent pas de causer un tort à autrui est peut-être vide. Et, si tel est bien le cas, le principe de liberté est donc dépourvu de toute pertinence. Or, dans *On Liberty*, Mill paraît plutôt supposer que bon nombre d'actes ne sont susceptibles de ne concerner que soi dans la mesure où ils ne causent pas un tort flagrant à autrui. C'est d'ailleurs ce qui donne une importance si décisive au principe de liberté.

Cette nouvelle objection a été énoncée de manière particulièrement frappante par R. P. Wolff.

« Mill (...) seems to think it obvious that when Smith practices the Roman faith, or reads philosophy, or eats meat, or engages in homosexual practices, he is *not* affecting Jones' interests. Now suppose that Jones is a devout Calvinist or a principled vegetarian. The very presence in his community of a Catholic or a meat-eater may cause him fully as much pain as a blow in the face or the theft of his purse. Indeed, to a truly devout Christian a physical blow counts for much less than the blasphemy of a heretic. (...) If the existence of ungodly persons in my community tortures my soul and destroys my sleep, who is to say that my interests are not affected ? » (Wolff, 1968, 24)¹

Avant de donner une réponse directe au problème de fond que soulève Wolff à propos du principe de liberté, il convient toutefois de souligner que, dans ce passage, il s'opère une dramatisation manifeste du problème soulevé. Le genre de chrétien dévot, par exemple, auquel Wolff fait allusion, n'est heureusement pas représentatif du croyant ordinaire de ce début de XXI^e siècle. Dans les conditions qui prévalent dans nos sociétés pluralistes, un individu à ce point réfractaire à prendre acte du fait de la diversité des opinions et des genres de vie éprouverait certainement des difficultés à mener une vie normale. Une sensibilité aussi marquée à la confrontation à des convictions et des comportements d'autrui contraires à ses propres croyances morales ou religieuses peut sembler être le signe d'une forme de fanatisme. Or, dans une société pluraliste, il y a de bonnes raisons d'estimer que la question ne devrait pas être de savoir si de tels sentiments moraux ou religieux exacerbés sont dignes d'être respectés mais plutôt jusqu'à quel point ils peuvent être négativement tolérés. Car il est clair que des fanatiques qui, par exemple, mettraient le feu à un sex-shop ou menaceraient de mort un écrivain en invoquant, pour justifier leurs méfaits, leur sensibilité morale ou religieuse

blessée par la corruption des mœurs, ou par les offenses faites à leur foi, porteraient gravement atteinte à la paix publique. A première vue, il est ainsi raisonnable de soutenir que la diversité des opinions, des mœurs et des genres de vie qui caractérise nos sociétés pluralistes entraîne en quelque sorte un devoir pour chacun de supporter la confrontation à des croyances et des usages qui diffèrent des siens, quitte à les condamner ou à les critiquer vivement. Tout l'intérêt de Mill tient justement au fait que, dans le conformisme étouffant de l'ère victorienne, il ait perçu cette nécessité morale, et qu'il ait tenté d'en formuler le principe.

Une lecture attentive de *On Liberty* permet toutefois d'apporter une réponse plus directe à l'objection de Wolff. Cette dernière repose sur l'équivoque introduite par l'expression « affecter les intérêts d'autrui » à laquelle Mill recourt parfois. Or, à considérer de manière bienveillante l'ensemble de ses arguments, il semble possible de lever la difficulté que peut sembler entraîner cette formule. Pour Mill, ainsi que je l'ai déjà souligné, seuls « certains » intérêts sont dignes d'être protégés par des droits dont la violation constituerait un tort (*OL*, § 4.3, 276 / 176-177)². Les sentiments d'un individu peuvent tout à fait être affectés par le comportement d'autrui sans que, pour autant, un tort flagrant ait été commis. Car, pour Mill, tous les « intérêts » ne sont pas nécessairement dignes d'être protégés. Ainsi, contrairement à ce que semble suggérer Wolff, la cohérence du principe de liberté ne repose pas sur l'existence d'une classe d'actes n'affectant personne d'autre que l'agent qui ne se limiteraient pas qu'à des actes banals. En fait, Mill reconnaît que

« whatever affects himself, may affect others through himself (...). » (*OL*, § 1.12, 225 / 78).

Plutôt que de conduire à une distinction entre deux sphères strictement distinctes et quasi physiques, le principe de liberté implique surtout d'exclure, de manière stricte, les raisons paternalistes et moralistes pour justifier le recours à la contrainte à l'encontre de la liberté d'action d'un individu³.

L'aversion, le dégoût ou le sentiment d'horreur suscités par la conduite d'un agent ne constituent pas en tant que tels, selon Mill, de « bonnes raisons » pour justifier des restrictions de liberté. En effet, si de tels sentiments dépendent uniquement des croyances morales ou

¹ Si le philosophe anarchiste Robert Paul Wolff développe cet argument dans un livre qu'il consacre à une critique du libéralisme, il est frappant de constater qu'on trouve le même genre d'objection à l'encontre du principe de liberté sous la plume d'un auteur conservateur comme Lord Devlin (1965, chap. 6).

² Voir, à ce propos, la section 3.4.

³ Voir les sections 3.4-3.5, ainsi que Waldron (1987, 129) et Ten (1980, 5-6, 40, 62). Certes, il est vrai que, dans ce cas également, les termes mêmes de Mill (*OL*, § 1.12, 225 / 78) qui parle de « sphere » et de « region » suggèrent une telle interprétation quasi physique.

religieuses des personnes qui les éprouve, il n'y a pas lieu de considérer qu'elles ont subi un tort. Certes, la souffrance morale (*moral distress*) ressentie face à des comportements que l'on réproouve peut tout à fait être aiguë. En ce sens, la personne qui l'éprouve est effectivement affectée par le comportement d'autrui. Mais les « intérêts » touchés étant d'ordre moral ou religieux plutôt que matériel, physique ou psychologique, il n'y a pas lieu de considérer que des torts flagrants sont commis dans de tels cas. Si une telle souffrance dépend uniquement d'une certaine sensibilité morale ou religieuse, elle ne constitue donc pas un tort au sens où Mill entend ce terme. Ainsi, par exemple, si certaines personnes considèrent que l'homosexualité est un péché et qu'elles éprouvent un sentiment d'horreur, ne serait-ce qu'à la vue d'un couple de même sexe s'embrassant dans la rue, cela ne démontre pas qu'en soi, l'homosexualité est susceptible de causer à autrui un « dommage perceptible », autrement dit un tort flagrant. Cela prouve seulement que certaines personnes ne supportent pas un tel spectacle, et qu'elles en sont même profondément choquées. Cependant, nombreuses sont les choses qui peuvent, du fait de notre sensibilité particulière, nous causer des désagréments. Aussi curieux que cela puisse paraître, certaines personnes avouent, par exemple, « ne pas aimer les gros ». Or, on peut supposer que lorsqu'elles sont confrontées à des individus qui ont effectivement un excès de poids, elles se sentent mal à l'aise et éprouvent l'envie de les éviter. Mais on imagine mal qu'une telle idiosyncrasie puisse être considérée comme apportant une justification valide à des restrictions de liberté.

Pour Mill, comme pour la plupart des libéraux modernes après lui, une société libérale est nécessairement pluraliste et, de ce fait, caractérisée par la coexistence d'individus qui ont des perspectives morales et religieuses différentes et, bien souvent, en conflits entre elles. Dans un tel contexte social, le fait d'accepter la confrontation des points de vue et les désagréments qu'elle peut entraîner est vital pour sauvegarder la liberté. Qui plus est, si, aux yeux de Mill, une société libérale pluraliste est désirable, c'est justement parce qu'elle donne lieu à de telles confrontations éthiques. Car le progrès moral n'est, à son avis, possible que si les individus peuvent librement confronter publiquement leurs pratiques et leurs opinions divergentes¹. L'inconfort et les désagréments qui sont susceptibles d'en résulter ne sont pas conçus par Mill comme des nuisances qu'il conviendrait d'éradiquer, mais plutôt comme des stimulations incitant au réexamen des raisons qui fondent notre propre adhésion à certaines opinions ou pratiques. Selon Mill, c'est à ce prix que l'on évitera que les vérités et les usages les mieux établis ne se transforment en « dogmes morts », et que des opinions et des pratiques

¹ Voir, à ce propos, Waldron (1987b) à qui j'emprunte l'expression « confrontation éthique ». Waldron s'appuie en particulier sur une lecture des chapitres 2 et 3 de *OL*.

nouvelles pourront voir le jour. La confrontation éthique est donc la condition du progrès moral.

Que quelques individus, ou même une majorité, considèrent un certain comportement comme « fou », « pervers » ou « mauvais » (*wrong*) ne constitue donc pas en soi la preuve que ce comportement entraîne un tort flagrant pour autrui (*OL*, § 1.12, 226 / 79). Pour que l'on puisse parler de tort au sens de Mill, les intérêts d'autrui doivent être affectés *de manière directe* et non en vertu de croyances quant à ce que les autres devraient faire de leur vie¹. Ce sont donc plutôt les dommages matériels, physiques ou psychologiques, les promesses rompues ou les pertes financières qui sont de cette nature². Il n'y a, en dernier lieu, que dans de tels cas que le recours à la contrainte est légitime selon Mill.

En vertu du principe de liberté, les vices personnels que les individus sont susceptibles de manifester ne sont donc pas susceptibles de faire l'objet d'interventions, car ils ne causent pas *en tant que tels* des torts flagrants à autrui (*OL*, § 4.6, 278-279 / 181-183). Certes, lorsqu'un individu se fait du tort par exemple en consommant de l'alcool de manière excessive, cela peut aussi affecter les personnes qui sont amenées à le côtoyer. Comme Mill le reconnaît,

« (...) the mischief which a person does to himself may seriously affect, both through their sympathies and their interests, those nearly connected with him, and in a minor degree, society at large » (*OL*, § 4.10, 281 / 186).

Mais, pour autant, cela ne constitue pas nécessairement un tort flagrant envers autrui. Supposons, par exemple, que Ducommun ait recours aux transports publics alors qu'il est dans un état d'ébriété avancé. Une forte odeur d'alcool s'en dégage, mais il reste tranquillement assis sur son siège, ne sortant de son demi-sommeil que pour murmurer des propos incompréhensibles. Son état affecte probablement les autres passagers en suscitant chez eux des réactions variées, telles que la désapprobation morale, le dégoût et, pourquoi pas, la compassion. Certains d'entre eux s'en tiendront peut-être à distance de sorte à ne pas être incommodés par sa mauvaise haleine. Aux yeux de Mill, de telles mesures d'évitement sont légitimes si elles ne sont pas « ostentatoires ». Elles constituent une forme de sanctions « naturelles » dans la mesure où elles sont la simple conséquence d'un comportement personnel inadéquat. Par contraste, des sanctions artificielles consisteraient à recourir à la

¹ Aux chapitres 4 et 5 de *On Liberty*, Mill utilise fréquemment les expressions « directe » et « indirecte » pour parler de la manière dont des intérêts peuvent être affectés par certains actes.

² Voir Riley (1998, 98). C'est en m'appuyant sur Ogien (2004, 39-42) que j'ajoute les dommages « psychologiques ».

contrainte dans l'intention de punir. Or Mill les exclut dans le cas de fautes qui ne concernent directement que soi-même (*OL*, §§ 4.5-4.6, 278-279 / 180-181). Certes, les autres passagers sont affectés par l'intempérance de Ducommun. Mais cela ne justifierait pas *comme tel* qu'on lui interdise, à lui comme à toute personne prise de boisson, l'accès aux transports publics. Car, sinon, la même raison pourrait valoir pour exclure les personnes qui, par exemple, sentent la transpiration ou l'ail, parlent une langue étrangère impopulaire ou simplement trop fort. Si Ducommun reste calme et ne s'en prend pas aux autres passagers, on peut donc sérieusement douter qu'il soit la cause d'un tort flagrant pour autrui.

L'antipaternalisme millien conduit donc à considérer comme illégitimes, par exemple, les mesures à l'encontre des consommateurs d'alcool dont la justification principale tiendrait à une volonté délibérée d'encourager le public à consommer moins. Dans le cas de la fumée, les politiques tendant à faire augmenter sensiblement le prix des cigarettes sont donc contestables si leur seule, ou principale, justification est d'en faire diminuer la consommation. En regard du principe de liberté, une telle justification serait paternaliste puisqu'elle consisterait à promouvoir le bien des individus contre leur volonté. Cependant, Mill admet tout de même que la fiscalité indirecte puisse porter en premier lieu sur des biens dont la consommation a des effets néfastes au-delà d'un certain seuil quantitatif. Le motif principal à introduire ce genre de taxes n'est, cependant, pas paternaliste, mais il tient plutôt à la nécessité de financer les activités de l'Etat (*OL*, 5.9, 297-298 / 218-219). Toutefois, ce genre de mesures n'est envisageable que si la fiscalité directe ne suffit pas à fournir les ressources nécessaires à l'action de l'Etat¹.

En dernier lieu, bon nombre d'activités humaines, qu'elles entraînent ou non un tort pour l'agent lui-même, ne peuvent être menées à bien sans affecter autrui et susciter des désagréments. Par exemple, des travaux de rénovation dans un immeuble sont susceptibles de déranger ses locataires. De même, un parfumeur peut être incommodé par les odeurs de rôtisserie de son voisin boucher². Ou, encore, les véhicules des clients de prostituées généreront un bruit qui pourrait déranger le sommeil des habitants du quartier. Des nuisances intenses constituent bien sûr des torts qui, au moins à première vue, peuvent justifier des interventions. Mais il convient de distinguer les nuisances qui découlent de l'activité elle-même de celles qui sont dues aux circonstances accidentelles de cette dernière. L'intensité des nuisances doit, en outre, être mesurée autant que possible selon des critères objectifs et ne pas dépendre de la susceptibilité particulière de certaines des personnes affectées. Même s'il est

¹ Voir, sur ce point, Riley (1998, 129-130).

² Cet exemple est donné par Ogien (2004, 132).

possible que des cas difficiles à trancher se présentent, il reste que l'avantage principal du principe de liberté tient au fait qu'il oblige les partisans d'interventions coercitives à avancer des arguments solides et à considérer les faits de manière précise pour justifier des restrictions de liberté. Lorsque des questions très controversées et suscitant de vives réactions émotionnelles sont en jeu, il impose ainsi une discipline salutaire à la discussion publique.

4.3 Est-il judicieux de recourir à un principe complémentaire de l'offense ?

Le principe de liberté, tel que je l'ai présenté jusqu'ici, a pour caractéristique essentielle d'exclure les préférences (*likings*) et les aversions (*dislikings*) du public en tant que raisons pouvant justifier des interventions¹. Reconnaître au sentiment dominant dans la société la faculté de déterminer les limites de la tolérance aurait, selon Mill, pour inconvénient principal de conférer à la majorité, ou du moins à celles et ceux qui parlent en son nom, un pouvoir potentiellement illimité sur les minorités ou les individus ne partageant pas ses vues². Si, par hypothèse, la majorité des gens considèrent l'homosexualité, la prostitution, le jeu ou la consommation de drogues comme des actes immoraux, cela ne constitue pas pour autant une raison suffisante pour justifier des restrictions de liberté. Car il peut sembler raisonnable de supposer qu'en eux-mêmes, de tels comportements n'entraînent pas de tort flagrant pour autrui. Succinctement résumées, telles semblent bien être les implications de l'argumentation de Mill dans *On Liberty*. Un bref passage de *OL* (§ 5.7, 295-296 / 214) semble pourtant affaiblir cette manière de concevoir l'application du principe de liberté. Mill y soutient en effet que certains actes ne concernant que soi, ou n'impliquant directement que des personnes consentantes, pourraient néanmoins être sujets à des restrictions ou des interdictions s'ils devaient être commis *en public*. Car, dans ce cas, ils porteraient atteinte aux « bonnes manières » (*good manners*) et constitueraient à ce titre des « offenses envers autrui » (*offences against others*). Or l'aspect troublant de ce bref paragraphe de *OL* tient au fait que Mill semble admettre implicitement que, dans certains cas, la susceptibilité particulière du public puisse tout de même être prise en considération pour déterminer si une restriction de liberté est légitime.

¹ Sur ce point, voir aussi la section 3.5.

² Voir à ce propos le chapitre 1 de *OL*, notamment les §§ 1.6-1.7 (220-222 / 67-72), ainsi que l'interprétation de Ten (1981; 1995) qui met l'accent sur cette dimension de la pensée de Mill.

Un exemple qui est fréquemment évoqué à ce propos est celui des relations sexuelles en public¹. Imaginons qu'au pied de la Fontaine de Trevi à Rome, un couple expose en plein midi ses ébats sexuels aux yeux du public. Comme le public ne pourrait échapper à ce spectacle sans se priver de ce qui l'amène en ce lieu, il se verrait en quelque sorte contraint de le subir sans y avoir donné son consentement. Dans ce genre de cas, c'est *le lieu et le moment* qui posent problème. Dès lors, la question serait différente si la même scène se déroulait de nuit sur une plage isolée en l'absence de tout témoin non consentant. En pratique, un Etat libéral est bien souvent amené à arbitrer entre des libertés en conflit. Dans le cas d'usages concurrents d'un espace public restreint, il peut ainsi s'avérer nécessaire d'établir des priorités et des restrictions (Riley, 1998, 180). C'est donc que de bonnes raisons, ne relevant nullement du paternalisme ou du moralisme, peuvent être avancées pour interdire les actes sexuels imposés à la vue du public sans possibilité d'y échapper. Par contre, lorsque les témoins sont en mesure d'éviter facilement et sans désavantage notable un tel spectacle, il n'y a plus véritablement de raison pour justifier des restrictions de liberté.

Dans la mesure où ce genre d'atteinte aux intérêts d'autrui ne correspond pas exactement à ce que Mill entend par la notion de « tort », certains philosophes du droit contemporains ont introduit pour les désigner la notion de « nuisances offensantes »². Selon ces auteurs, il serait judicieux qu'un « principe de l'offense » vienne compléter le principe de liberté afin d'apporter une réponse adéquate à ce genre de cas. Un tel principe de l'offense a en particulier été défendu par Joel Feinberg (1973, 41-45). Or la formulation qu'il en propose lie explicitement le caractère « offensant » d'un acte à la sensibilité du public telle qu'on pourrait la déterminer en consultant des individus pris au hasard. Certes, aucun groupe particulier ne devrait, selon Feinberg, être en droit d'imposer ses vues. Mais, si pour ainsi dire tout le monde s'accordait à juger « embarrassant » (« choquant », « blessant », etc.) le comportement C, alors C pourrait légitimement être considéré comme « offensant » et soumis, de ce fait, à des restrictions. Ainsi qu'il en va dans le cas des amateurs de relations sexuelles au pied de la Fontaine de Trevi, Feinberg considère en outre qu'un acte offensant est un acte qu'on ne peut éviter facilement alors qu'on le souhaiterait.

Avant Joel Feinberg, Herbert Hart avait d'ailleurs déjà tenté d'opérer une distinction entre, d'une part, le « choc », ou l'« offense », causé par certains actes commis *en public* et, d'autre part, la « détresse » morale liée à la simple connaissance du fait qu'autrui agit d'une manière que l'on juge blâmable (Hart, 1963, 46-47). Les interventions lui semblaient

¹ Voir Ten (1980, 103-104), Riley (1998, 176-185) et Waldron (1987*b*, 130-131).

² Voir Ten (1980, 102-107), ainsi que Riley (1998, 176-187).

attentatoires à la liberté individuelle dans le second cas mais non dans le premier. Sans doute conscient de la fragilité de cette distinction, Hart reconnaissait cependant que la limite pouvait être difficile à poser. Mais il soulignait que si les actes considérés comme offensants lorsqu'ils sont commis en public peuvent donner lieu à des restrictions légitimes de liberté, certains d'entre eux au moins restent toutefois possibles en privé. Dans de tels cas, les restrictions de liberté ne seraient donc que partielles puisque limitées aux seules circonstances publiques.

L'opportunité d'introduire un principe de l'offense complémentaire au principe de liberté est toutefois controversée¹. Car un tel principe impliquerait nécessairement de se référer aux aversions du public alors qu'aux yeux de Mill, le principe de liberté avait précisément vocation à écarter ce genre de « raisons » pour justifier des restrictions de liberté. A s'en tenir aux seuls arguments de *On Liberty*, il semble par contre plausible d'admettre que le respect de certaines règles élémentaires de politesse soit nécessaire pour permettre à chacun de jouir de sa liberté sans être entravé par des calomnies, des invectives gratuites ou des attaques personnelles. Selon Mill (*OL*, § 2.44, 258-259 / 141-144), de telles atteintes à la personnalité sont d'autant plus dommageables qu'elles sont bien souvent utilisées par les partisans des opinions et des pratiques dominantes pour dévaloriser et discréditer les minorités ou les individus originaux qui défendent des choix différents. De tels procédés polémiques sont en eux-mêmes condamnables, car ils cherchent manifestement à étouffer dans l'œuf la diversité en attaquant les personnes plutôt qu'en critiquant de manière argumentée les opinions et les pratiques.

Dans nos sociétés contemporaines qui, à des degrés divers, sont *de facto* multiculturelles, il peut sembler opportun de prévenir et même de condamner cette forme particulière d'atteinte à la réputation que constituent les insultes et les propos haineux à caractère raciste ou antisémite. Ils tendent, en effet, à justifier les discriminations fondées sur des critères non pertinents tels que la couleur de peau. De plus, à l'encontre des principes essentiels du libéralisme, ils conduisent à nier aux minorités la possibilité de manifester leurs différences que ce soit en affirmant leurs opinions divergentes ou en poursuivant des genres de vie différents. Mais, pour ne pas contrevenir au principe de liberté, une éthique de la discussion qui chercherait à imposer le respect de certaines règles minimales de politesse ne devrait toutefois pas prévaloir aux dépens de la confrontation éthique que Mill juge, par ailleurs, nécessaire au progrès moral². La susceptibilité de certains groupes religieux ou

¹ Pour une approche critique de cette proposition, voir notamment Riley (1998, 176-185).

² Mill parle lui-même de « the real morality of public discussion » (*OL*, § 2.44, 259 / 144).

ethno-culturels qui perçoivent comme un manque de respect flagrant toute critique un tant soit peu vive de leurs opinions ou pratiques ne saurait fournir une justification à des restrictions de liberté. Aux yeux de Mill, aucune opinion ou pratique n'est, en vérité, en droit de s'immuniser contre les critiques¹. Le fait est, cependant, que ce sont le plus souvent les mœurs et les opinions de la majorité qui ont été protégées de la sorte. Les lois contre le blasphème, par exemple, qui existent encore dans certains pays, constituent en quelque sorte les vestiges de telles politiques visant à protéger la religion majoritaire². Or, du point de vue du libéralisme de Mill, elles sont de toute évidence contestables³. Certes, les normes légales contre le racisme ont des traits communs avec les dispositions légales contre le blasphème, mais elles s'en distinguent néanmoins à plusieurs égards. D'une part, elles permettent de protéger des minorités qui, trop souvent, sont sujettes aux calomnies de l'opinion dominante. D'autre part, elles devraient avoir pour vocation première de combattre les actes de discrimination « raciale » qui portent atteinte au principe d'égalité de traitement – même si ce n'est, malheureusement, pas toujours le cas dans le droit positif. Enfin, si elles restreignent la liberté d'expression, c'est en traitant cette forme particulière de calomnies que sont les injures racistes comme des atteintes à la paix publique dans nos sociétés multiculturelles⁴. Mais, lorsqu'elles vont au-delà, en confiant au juge des tâches qui reviennent, en réalité, aux historiens, elles outrepassent ce qui peut sembler légitime à l'aune du libéralisme millien.

4.4 Quelques cas-limites

Les offenses constituent manifestement un premier type de cas-limite pour le principe de liberté. Or, selon l'interprétation de Mill que j'ai défendue, elles ne devraient pas, pour l'essentiel, donner lieu à des interventions. Mais il existe également un autre type d'actes pour lesquels il n'est pas immédiatement évident de savoir si, en vertu du principe de liberté, ils peuvent ou non faire l'objet d'interventions. Il s'agit en particulier d'activités telles que le jeu,

¹ Pour les arguments de Mill en faveur de la liberté d'expression, voir le chapitre 2 de *OL*.

² Ces dispositions légales sont le plus souvent partiales dans la mesure où elles privilégient la protection de *certain*s intérêts religieux. En Grande-Bretagne, par exemple, la loi punissant le blasphème concernait à l'origine uniquement l'Eglise anglicane. Sa portée a toutefois été étendue récemment aux autres Eglises chrétiennes mais pas à l'islam, en dépit même de l'importance de la communauté musulmane. Sur ces questions, voir Haarscher (2004, 60, 86-98).

³ Voir *OL* (§ 2.44, 259 / 143-144).

⁴ Comme le rappelle Ogien (2003, 99), dans tous les pays qui protègent strictement la liberté d'expression, il existe néanmoins des exceptions. Car la liberté d'expression n'implique pas d'avoir le droit « de crier "Au feu !" dans une salle comble pour faire un canular », pas plus que « de propager des informations commerciales mensongères, de calomnier ou de diffamer. »

la prostitution ou la pornographie, par exemple, qui se distinguent par le fait que, d'un point de vue, elles concernent autrui et que, d'un autre, elles ne concernent que des personnes consentantes¹. D'une part, dans la mesure où l'activité des tenanciers de maison de jeu ou des prostituées est commerciale, elle concerne autrui. En effet, ainsi que je l'ai déjà souligné, Mill considère le commerce comme une activité sociale susceptible d'entraîner des torts pour autrui². Dès lors, le principe de liberté n'interdit pas les interventions dans la sphère économique. D'autre part, il en va différemment si l'on considère la question du point de vue du client. Car sa passion pour le jeu ou sa vie sexuelle ne regardent en effet que lui-même. Sa liberté ne devrait donc pas être entravée significativement par des mesures visant à réguler le commerce du jeu ou du sexe. Mais même les personnes qui décident de se prostituer ou de jouer dans des films pornographiques ne devraient pas plus être soumises à des restrictions de liberté justifiées par des arguments de nature paternaliste ou moraliste. En vertu du principe de liberté, la vie sexuelle concerne au premier titre les personnes directement impliquées pour autant, bien évidemment, qu'elles aient atteint leur majorité sexuelle et qu'elles aient donné leur consentement. Certes, Mill est tout de même empreint des préjugés de son temps dans la mesure où il considère le jeu et la prostitution comme des activités « immorales ». Néanmoins, il reste conséquent avec son principe et soutient que de telles activités devraient être permises. En dernier lieu, seul leur caractère commercial rend légitimes certaines interventions de l'Etat visant en particulier à fixer les modalités de leur exercice.

Si le genre de cas-limites que je viens d'évoquer est important, c'est qu'ils comptent parmi ceux qui, encore de nos jours, prêtent à controverse. Une fois dépassé les arguments très émotionnels qui sont encore courants en particulier dans tous les cas qui touchent à la sexualité sous ses diverses formes, l'examen minutieux des faits conduit bien souvent à révéler chez les partisans de la répression des prémisses paternalistes ou moralistes. S'agissant de la pornographie ou de la prostitution, Ruwen Ogien a souligné que ce sont bien souvent des « nuisances » ou des « injustices » qui ne sont pas intrinsèquement liées aux activités comme telles mais plutôt à leurs circonstances accidentelles qui sont mises en avant pour justifier des mesures répressives¹. Cependant, comme la plupart des activités commerciales ont tendance à générer des « nuisances », pourquoi celles qu'entraînent la prostitution ou le jeu, par exemple, devraient-elles faire l'objet d'une tolérance moins étendue que dans le cas d'autres activités moins sulfureuses ? Rien ne l'explique, si ce n'est la force

¹ Voir *OL* (§ 5.8, 296-297 / 214-217). Dans la discussion qui suit, il va de soi que les « prostituées » peuvent être des « prostitués », les « clients » des « clientes », les « actrices » des « acteurs ».

² Voir *OL* (§ 5.4, 293 / 177-179), ainsi que la section 3.5.

des préjugés moraux à leur encontre. Or, *a priori*, rien n'empêche de trouver des aménagements pratiques comme pour bon nombre d'autres cas.

En regard du principe de liberté, les nuisances accidentelles qui accompagnent le jeu ou la prostitution ne constituent donc pas une preuve que ces activités causent, *en tant que telles*, des torts flagrants à autrui. Quoi qu'il en ait été par ailleurs de ses préjugés moraux, c'est sans doute la raison pour laquelle Mill considérait comme allant de soit que la « fornication » et le « jeu » devaient être tolérés (*OL*, § 5.8, 296 / 215). Lorsque sont en question des activités qui ont longtemps été réprouvées par la morale traditionnelle ou qui, simplement, alimentent les peurs du public, il reste fréquent de voir s'opérer des amalgames pour justifier des restrictions ou des interdictions. La désapprobation morale, rarement avouée d'ailleurs, de l'acte comme tel nourrit une sensibilité aiguë aux nuisances accidentelles qui peuvent l'accompagner mais aussi à certaines injustices qui y sont associées. S'agissant de ces dernières, il semble en réalité raisonnable de reconnaître qu'elles ne sont pas forcément plus importantes, ou qualitativement différentes, de celles qui peuvent être associées à bon nombre d'autres activités. La production de jouets, par exemple, s'accompagne bien souvent d'injustices criantes en matières de conditions de travail. Mais il ne viendrait à l'esprit de personne d'interdire pour cette raison la vente de jouets (Ogien, 2003, 16). Ainsi, de la légitime condamnation des conditions de travail de bon nombre de prostituées ou d'actrices de films pornographiques, on passe volontiers à celle de leur activité comme telle. Pourtant, s'il est vrai que la prostitution est souvent l'*effet* de systèmes politiques et économiques injustes, il est clair qu'elle n'est nullement la *cause* d'injustices². Le fait est que les prostituées soient bien souvent les victimes de réseaux mafieux qui les traitent comme des esclaves. Mais, plutôt que de justifier sur la base de ce constat des mesures qui, tout en stigmatisant leur activité, les marginalisent davantage, ce sont plutôt des mesures politiques pour combattre ces réseaux qu'il conviendrait de mettre en œuvre. Or, l'impuissance ou l'inaction face à l'exploiteur conduit trop souvent le public, ou ses représentants, à s'en prendre à leurs victimes. Au bout du compte, cela entraîne, ainsi que le remarque Ogien (2004, 136-138), un moralisme et un paternalisme qui fait peu de cas du point de vue des prostituées elles-mêmes ou qui discréditent celles qui font entendre un point de vue contraire à l'opinion dominante.

¹ Voir Ogien (2003 et 2004, notamment le chap.10).

² Voir, à ce propos, Ogien (2004, 133-134). Pour sa critique des arguments relevant de la justice avancés contre la pornographie, voir Ogien (2003, chap. 6).

4.5 Mill contre le populisme moral

Face à de telles questions d'éthique appliquée, le rôle de la philosophie morale et politique, si on le considère dans une perspective millienne, ne peut évidemment consister simplement à conforter la morale positive d'une société, à savoir les mœurs qui, pour des raisons diverses, qu'elles soient de nature historique, culturelle ou même religieuse, sont considérées comme allant de soi par la plupart des gens¹. En digne héritier de Mill, Hart (1963, 19-20) estime plutôt que la fonction de la philosophie est *critique*. En effet, les théories et les critères moraux et politiques qu'elle propose devraient nous aider à déterminer si les préceptes de la morale positive reposent sur des bases solides, s'ils peuvent avoir force de loi, ou si, au contraire, ils sont dépourvus de justification rationnelle et devraient donc être abandonnés. Or c'est précisément le rôle que joue le principe de liberté lorsqu'il guide nos réflexions sur ce genre de questions controversées.

D'ailleurs, les antilibéraux qui le rejettent, qu'il soient conservateurs de droite ou de gauche, sont bien souvent conduits à lui opposer, explicitement ou non, la moralité positive. Si la consommation de drogues, la prostitution ou la pornographie ont toujours été réprochées par les mœurs dominantes, le principe de liberté qui nous inviterait à les tolérer ne peut être que dans l'erreur. Car, à en suivre à la lettre les prescriptions, nous en viendrions à remettre en cause certains principes moraux bien établis. Imaginons un instant que, dans l'esprit du libéralisme millien, nous proposons de légaliser la consommation de drogues par des personnes adultes². Cela fait peu de doutes qu'une telle proposition susciterait des résistances considérables dans la mesure où elle ne manquerait pas de heurter les conceptions morales dominantes. Ainsi, l'opinion selon laquelle le plaisir que procure la consommation d'une drogue dure est en soi condamnable a encore de nombreux partisans qui, pour autant, ne rejettent pas tous, par exemple, le plaisir de déguster un bon cru, voire les avantages d'un calmant ou d'un somnifère. Or de telles considérations très partiales ne sont pas sans influencer sur l'appréciation des conséquences sociales, voire morales, d'une éventuelle légalisation de la consommation de drogues³. Mon objet n'est pas ici de défendre une telle proposition qui,

¹ Alors que j'adopte l'expression « morale positive », Hart (1963, 17-24) parle, pour sa part, de « positive morality ».

² Pour un argument dans ce sens faisant appel au principe de neutralité plutôt qu'au principe millien de liberté, voir Husak (2000).

³ Un argument important en faveur du maintien de la prohibition sera examiné à la section 4.9. Il consiste à soutenir que ce genre de mesures légales vise à empêcher les consommateurs potentiels de se faire du tort. De

indubitablement, soulève des questions complexes, mais seulement de souligner qu'un débat raisonnable sur son éventuelle opportunité ne devrait pas être l'otage *ab initio* des préférences majoritaires, pas plus que des peurs qu'une telle option politique susciterait certainement.

Pour Mill, les préférences et les aversions de la majorité, ou de celles et ceux qui prétendent parler en son nom, ne constituent pas *comme telles* des arguments en faveur de mesures coercitives contre l'homosexualité, la prostitution ou la consommation de drogues¹. Les sentiments d'horreur, de dégoût ou d'aversion que nous pouvons éprouver à la vue d'un individu détruit par l'alcool ou la drogue ne constituent donc pas *en eux-mêmes* de bonnes raisons en faveur de la prohibition. En effet, le choc émotionnel, même intense, que peut susciter une telle expérience n'est pas pour autant l'indice d'un tort flagrant causé à autrui. De tels sentiments sont, en effet, fréquemment suscités par le « spectacle » de la misère humaine sous toutes ses formes sans qu'on y voit pour autant des « raisons » justifiant des restrictions de liberté. Par contre, ils constitueraient plutôt des incitations à tenter d'apporter une aide, qu'elle soit ou non directe, aux individus concernés ou, tout au moins, à défendre des services publics qui pourraient fournir un soutien compétent. Car le principe de liberté n'exclut nullement que les individus cherchent mutuellement à se donner des conseils ou, le cas échéant, à se convaincre de changer de comportement. La seule chose qu'il exclut formellement, ce sont les tentatives de contraindre en recourant à la loi ou en imposant une conformité de principe aux vues de l'opinion publique dans le cas d'actes ne causant pas de tort flagrant à autrui. Cependant, comme l'écrit Hart,

« it is a disastrous misunderstanding of morality to think that where we cannot use coercion in its support we must be silent and indifferent. » (Hart, 1963, 76)

Aux yeux de Mill, il est en vérité tout à fait légitime de provoquer des discussions, de donner des conseils et même d'exhorter autrui à changer de comportement². De même, l'Etat peut tout à fait légitimement collecter des informations et les diffuser auprès du public pour permettre à chacun d'opérer ses choix en toute connaissance de cause³. Mais, en dernier lieu, l'individu est le juge suprême pour ce qui ne concerne que lui de manière directe.

même que dans le cas des mesures pénales à l'encontre du suicide ou de l'automutilation, il s'agirait donc d'une forme de « paternalisme légal » telle que la défend Feinberg (1971; 1973, 45-52).

¹ De même que le jeu ou la prostitution, les drogues, parmi lesquelles l'alcool, font bien sûr l'objet d'un commerce qui, en tant que tel, peut légitimement être soumis à des mesures de régulation. Voir, à ce propos, OL (§ 4.19, 287-288 / 198-200 et §§ 5.5-5.10).

² Voir OL (§§ 4.4-4.5, 276-278 / 177-181; ainsi que § 5.8, 296 / 215).

³ Voir, sur ce point, en particulier OL (§ 5.23, 308-309 / 238-240).

Le principe de liberté garantit ainsi à chacun la faculté de trancher par soi-même tout ce qui ne concerne, en premier lieu, que soi, tant que l'action en question n'entraîne pas de tort flagrant pour autrui. Aussi la liberté de faire ses propres expériences et de juger par soi-même en toute indépendance peut être protégée indépendamment du fait de savoir si, au bout du compte, les individus se conformeront, ou non, aux mœurs dominantes ou aux traditions. D'ailleurs, Mill rejette expressément l'idée selon laquelle des intuitions largement partagées quant à ce qui est bien (*right*), ou mal (*wrong*), pourraient servir de fondement à la moralité. Il s'élève en particulier contre le fait qu'à son époque, la plupart des gens et même bon nombre de philosophes considèrent que leurs intuitions morales peuvent, à bon droit, être reconnues comme offrant une justification suffisante pour déterminer ce qui est moralement juste.

« The rules which obtain among themselves appear to them *self-evident* and *self-justifying*. This all but universal illusion is one of the examples of the magical influence of custom, which is not only, as the proverb says, a second nature, but is continually mistaken for the first. The effect of custom, in preventing any misgiving respecting the rules of conduct which mankind impose one another, is all the more complete because the subject is one on which it is not generally considered necessary that *reasons* should be given, either by one person to others, or by each to himself. People are accustomed to believe, and have been encouraged in the belief by some who aspire to the character of philosophers, that the *feelings*, on subjects of this nature, are better than reasons, and render reasons unnecessary. (...) [B]ut an opinion on a point of conduct, not supported by reasons, can only count as one person's preference ; and if the reasons, when given, are a mere appeal to a similar preference felt by other people, it is still only many people's liking instead of one. » (*OL*, § 1.6, 220-221 / 68, je souligne)¹

Ces remarques que Mill formule au début de *On Liberty* (1859) peuvent d'ailleurs être rapprochées des critiques qu'il avance dans les premières lignes de *Utilitarianism* (1861b) à l'encontre de l'approche intuitionniste en éthique. Contre l'approche inductiviste prenant appui sur l'observation et l'expérience dont Mill est justement l'un des principaux représentants, l'intuitionnisme soutiendrait plutôt que

« the principles of morals are evident *a priori* » (*Ut*, § 1.3, 206 / 23)

Or, dans *On Liberty* Mill entend précisément contester l'attitude des intellectuels de son temps qui semblent partir d'un tel présupposé. Car

« [they] have occupied themselves rather in inquiring what things society ought to like or dislike, than in questioning whether its *likings* or *dislikings* should be a law to individuals. » (*OL*, § 1.7, 222 / 70)

¹ La traduction française de ce paragraphe dans l'édition Gallimard (folio) est fautive à maints égards. En particulier, elle omet de rendre en français le contraste décisif entre « reasons » et « feelings ».

L'objectif que poursuit Mill dans *OL* est précisément de discréditer l'idée que les préférences et les aversions de la majorité puissent s'imposer aux minorités ou aux individus non conformistes par la loi ou sous la forme de pressions exercées par l'opinion publique. Certes, les remarques de Mill à l'encontre de l'intuitionnisme moral n'apportent sans doute pas une réponse satisfaisante à la question philosophique qu'il soulève quant aux fondements ultimes de la moralité¹. Toutefois, sa critique des règles de comportement « se justifiant d'elles-mêmes » garde une grande pertinence si on s'y réfère dans le champ politique. En effet, la manière dont bon nombre de débats politiques se déroulent de nos jours encore conduit bien souvent à céder à une forme de tyrannie du sentiment dominant, ou tout au moins de ceux qui prétendent exprimer le point de vue de la majorité. De toute évidence, c'est là un des travers de la démocratie qui, de nos jours, se trouve amplifié par la médiatisation de la vie politique.

Comme l'écrivait Hart (1963, 77-81), la démocratie est sans doute le meilleur système politique mais il est loin d'être parfait. Toutefois, la loyauté envers les institutions démocratiques conduit parfois à un « populisme moral », à savoir à une conception selon laquelle la majorité disposerait du droit de dicter aux autres comment ils devraient vivre, qui est pour le moins contestable. Car, même si le principe fondamental de la démocratie consiste à reconnaître à la majorité le droit de décider, cela n'implique pas pour autant que ses décisions échappent à toute critique et qu'il ne faille même jamais y opposer de résistance. Dans un contexte démocratique, le principe de liberté apporte donc un soutien aux minorités impopulaires ou aux individus originaux, en leur reconnaissant le droit de mener la vie qui leur convient sans être soumis aux coercitions arbitraires que prétend leur imposer la majorité. Le principe de liberté constitue, donc, un contrepoids bienvenu aux interprétations les plus simplificatrices de ce qu'implique la vie en démocratie². S'il ne conduit pas à considérer que les traditions ou les mœurs dominantes n'ont aucune valeur, il leur conteste néanmoins le privilège de s'imposer aux individus et aux minorités nonobstant leurs désaccords. En dernier lieu, l'inconfort et les désagréments sont donc inévitables sous les institutions de la démocratie libérale. Car, au bout du compte, il n'y a pas de pluralisme possible sans confrontations entre des perspectives éthiques divergentes.

¹ Pour les critiques de Mill à l'encontre de l'intuitionnisme et leurs limites, voir Wolf (1992, 34-36).

² Le système de démocratie directe n'est pas le moins exposé à ce penchant au populisme. Sur les dangers d'une dérive de la démocratie directe helvétique vers une « démocratie plébiscitaire » négligeant les contrepoids constitutionnels à la souveraineté populaire, voir l'article de J.-D. Delley qu'ont cosigné les membres du groupe « Contrepoint » sous le titre, « Le mythe du peuple souverain et les dangers de la démocratie plébiscitaire » (*Le Temps*, Genève, 12 janvier 2005).

4.6 Le libéralisme millien n'est-il pas excessif ?

Dans les premières sections de ce chapitre, j'ai tenté de répondre à un type d'objections qui mettent en doute la cohérence du principe de liberté en soulignant que les êtres humains ne sont pas des atomes isolés. Comme je l'ai rappelé, Mill reconnaît tout à fait que l'homme est un être social et que la plupart de ses actions peuvent affecter autrui. Néanmoins, il considère que toutes les manières d'affecter les intérêts d'autrui ne sont pas sujettes au blâme, loin s'en faut. A ses yeux, les désagréments que peuvent nous causer les opinions ou les actions d'autrui devraient plutôt favoriser des remises en question bénéfiques de nos opinions et de nos règles de vie, même si, en dernier lieu, cela ne nous mène pas à en changer. Seuls les torts flagrants causés de manière directe à autrui justifient des restrictions de liberté. Dès lors, le « populisme moral », en vertu duquel les préférences et les aversions de la majorité seraient en droit de s'imposer à chacun, doit être repoussé. Paternalisme et moralisme ne peuvent donc jamais justifier, selon Mill, des restrictions de liberté. Comme j'espère l'avoir montré, cette doctrine libérale est en soi cohérente. Contrairement à ce que l'on a souvent prétendu, elle ne repose pas sur des présupposés anthropologiques dépourvus de vraisemblance. De plus, face à certaines dérives de la démocratie dont sont en particulier victimes des minorités ou des individus défendant des genres de vie ou des opinions impopulaires, elle conserve de sérieux attraits.

Cependant, en dépit de sa cohérence et de ses avantages, ne devrait-on pas reconnaître que le libéralisme millien est peu plausible si on le considère du point de vue de certaines des conséquences qu'il est susceptible d'entraîner ? C'est là un second type d'objections auxquelles je vais tenter de répondre dans les prochaines sections. Comme je l'ai déjà souligné, le plaidoyer antipaternaliste et antimoraliste de Mill a souvent été perçu comme allant trop loin, comme étant trop radical. Ainsi qu'on pourrait le soutenir, la liberté est certes une valeur politique importante, et peut-être même la plus importante, mais, à en être trop épris, on court peut-être le risque de mettre en péril d'autres valeurs qui nous sont chères. En effet, le principe de liberté, interprété ainsi que je l'ai proposé, ne met-il pas en danger la cohésion sociale et la solidarité lorsqu'on s'y tient strictement ?

Dans les pays anglophones, ce genre d'arguments a été avancé à l'encontre du libéralisme millien en particulier par des conservateurs traditionalistes¹. Cependant, il fait peu de doute qu'ils pourraient être endossés en Europe francophone par des conservateurs de gauche. Ainsi qu'ils pourraient le suggérer, ne ferait-on pas mieux de recourir à l'autorité de l'Etat pour empêcher notamment les individus qui sont plongés dans des circonstances sociales peu favorables de se stigmatiser davantage et d'aggraver leur situation d'exclusion par des choix malavisés ? En dépit de ce que prétendait Mill, se priver de l'usage de la contrainte de l'opinion publique ou de la loi pour limiter la liberté d'action s'agissant d'actes ne concernant que soi peut sembler dénoter une forme d'hypocrisie, d'égoïsme ou même de cruauté. Car, si le libéralisme millien conduit à faire preuve d'une grande tolérance à l'égard de certains défauts de caractère ou comportements déviants, il implique néanmoins de sanctionner certaines de leurs conséquences lorsqu'ils conduisent finalement à causer des torts flagrants à autrui². On pourrait donc craindre que la conception millienne du libéralisme conduise à laisser les individus les plus vulnérables s'enfoncer dans leurs difficultés tout en recourant à la contrainte à leur encontre lorsque, en plus de se faire du tort, ils en viennent finalement à en faire à autrui³.

Le « laissez-faire moral » auquel peut sembler mener le principe de liberté n'induit-il pas inévitablement un recours accru à des moyens sécuritaires ou répressifs en vue de se protéger des conséquences de la déchéance d'autrui ? Si tel est le cas, plutôt que de laisser se propager des comportements individuels qui, tôt ou tard, s'avéreront dommageables pour la cohésion sociale, ne vaudrait-il pas mieux recourir à des interventions de l'Etat pour agir en amont ? N'est-il pas plus judicieux d'anticiper la dégradation des mœurs et du climat social en usant de l'autorité de l'Etat, par exemple, pour prohiber la consommation de drogues, limiter la liberté d'expression (contre le fondamentalisme, le racisme, etc.), interdire le port du voile à l'école, limiter l'accès à la pornographie ou même la censurer, dissuader les prostituées d'exercer et leurs clients d'avoir recours à leurs services.

A l'encontre de ce genre d'objections, j'aimerais toutefois soutenir qu'à supposer que l'on partage le souci des conservateurs de gauche de veiller à la cohésion sociale ou de

¹ Voir, en particulier, Devlin (1965) et la réponse de Hart (1963). Les premières critiques de cette nature contre le libéralisme millien ont été avancées par Stephen (1873).

² L'alcoolisme, par exemple, ne justifie pas en soi des restrictions de liberté, mais des sanctions sont par contre légitimes à l'encontre d'un soldat ou d'un policier qui serait ivre dans l'exercice de ses fonctions. Voir, à ce propos, *OL* (§ 4.10, 282 / 187).

³ Dans *OL* (§ 4.11, 282-283 / 187-190), Mill évoque cette objection et y répond en soulignant tous les moyens non coercitifs qui restent envisageables pour favoriser le développement du respect de soi et de la prudence dans les comportements purement personnels. J'en ai déjà évoqué certains et je reviens sur cet aspect de son argumentation dans les sections qui suivent.

cultiver la solidarité, les restrictions de liberté dans des cas où les actions entravées ne causent pas de tort flagrant à autrui ne constituent pas un moyen adéquat dans ce but¹. Si tant est que l'on admette, comme c'est mon cas, que la lutte contre l'exclusion sociale constitue un objectif politique légitime et même prioritaire, elle ne devrait toutefois pas revêtir les habits d'un paternalisme ou d'un moralisme. Dans un climat social caractérisé par un chômage de masse persistant qui touche en premier lieu les jeunes adultes, les mesures paternalistes ou moralistes tendent bien souvent à proliférer comme une sorte de compensation à l'inefficacité des politiques publiques visant à lutter contre l'exclusion sociale. A cet égard, ma conjecture est que plus les mesures politiques semblent impuissantes à créer les conditions d'une réelle prospérité économique alliée à une juste répartition des ressources, plus la tentation est forte de céder aux mesures paternalistes ou moralistes pour parer à la dégradation du climat social. L'Etat fort qui insiste auprès de ses administrés sur « le devoir », sur « l'effort » et qui sait leur dire « non » en formulant des interdictions comme s'il s'agissait d'enfants apparaît trop souvent comme la panacée². Dénonçant la « permissivité » ou l'« hédonisme » libéral, les conservateurs, de gauche comme de droite, se présentent donc bien souvent comme des partisans du recours à l'autorité. Apparemment peu confiants dans les initiatives de la société civile, ils considèrent en général que des interventions fermes de l'Etat et un contrôle social étendu sont indispensables pour rendre une société viable et en garantir la cohésion.

Même si je ne discute pas en détail l'ensemble des objections que je viens d'inventorier, j'espère toutefois que les arguments que j'avance dans les sections qui suivent offrent une réponse satisfaisante aux plus importantes d'entre elles. La discussion pourrait bien sûr être poursuivie plus avant. Mais je crois qu'il y a au moins de fortes présomptions pour penser que ces critiques font fausse route. En guise de réponse, je n'adopte toutefois pas la manière défensive à laquelle recourent volontiers les commentateurs de Mill. Elle consiste à souligner que, malgré tout, le principe de liberté rend possibles de nombreuses interventions même dans des domaines qui, jusqu'ici, en étaient traditionnellement exemptés. La famille, qui peut commettre des torts irréparables envers les enfants, en offre un exemple assez évident. D'ailleurs, Mill jugeait que

¹ Par « solidarité », j'entends la « sollicitude égale à l'égard des intérêts de tous » qui, lorsqu'elle guide nos réflexions derrière un voile d'ignorance à la Rawls, mène à un souci prioritaire pour les plus démunis ou, pour le dire à la façon de la théologie de la libération, à une « option préférentielle pour les pauvres » (Van Parijs, 1996, 10 ; Van Parijs et Arnsperger, 2000, 61).

² L'exemple que j'ai à l'esprit est en premier lieu celui de la France depuis une dizaine d'années au moins. Mais cette conjecture empirique vaut aussi, à des degrés divers, pour d'autres pays européens. Toutefois, le phénomène est en quelque sorte renforcé en France du fait de la centralisation très marquée et du rôle qu'y ont longtemps joué des « intellectuels » qui se posent bien souvent en moralistes publics.

« liberty is often granted where it should be withheld, as well as withheld where it should be granted » (*OL*, § 5.12, 301 / 224) ¹

Cependant, plutôt qu'à insister sur les contraintes qui peuvent légitimement limiter la liberté en vertu du principe du même nom, je m'attacherai en particulier aux craintes que tout élargissement de liberté suscite. Comme je tenterai de le mettre en lumière, soit ces craintes sont infondées, soit elles ne constituent pas en elles-mêmes des justifications suffisantes pour restreindre la liberté.

4.7 Les « dangers » inhérents à tout élargissement de libertés

A supposer que le principe de liberté justifie effectivement une « permissivité » néfaste pour la cohésion sociale et le bien-être général, il peut paraître paradoxal de l'avancer comme un principe clef de philosophie politique. Car, en vérité, la fin dernière de la réflexion philosophique sur la société politique n'est autre que de mettre en lumière les conditions à satisfaire pour réaliser une « société bonne ». Or, dans son sens le plus général, une société peut être dite « bonne » si elle tend à réaliser un idéal politique qui, à la suite d'un examen des alternatives envisageables, se présente à nous comme le meilleur possible, c'est-à-dire comme le mieux soutenu par de bonnes raisons¹. Si l'on adopte en outre une perspective utilitariste, ainsi que le faisait Mill, le paradoxe est d'autant plus marqué que la fin dernière consiste précisément à maximiser le bonheur général. Dès lors, à supposer que les objections évoquées soient bien fondées, elles suggèrent plutôt qu'envisagé du point des conséquences de son application, le principe de liberté conduit à des effets contraires à ceux auxquels il prétend mener. Plutôt que de favoriser le développement par chacun de son individualité et d'accroître du même coup le bien-être général, il conduirait en particulier les individus les plus vulnérables sur le plan de leurs moyens culturels et économiques à emprunter des voies sans issue et à s'enfermer dans les difficultés. En outre, bien loin de créer l'« atmosphère de liberté » à laquelle Mill aspirait, il mènerait plutôt à une société brutalement répressive, au moins à l'encontre des couches sociales les plus défavorisées ou d'individus marginalisés.

De telles critiques à l'égard du principe de liberté rappellent le genre d'arguments qui, durant deux siècles au moins, ont été avancés par les conservateurs pour discréditer les

¹ Voir aussi Ryan (1998, 512-513 et 528).

réformes politiques menant à la démocratie, puis les réformes sociales qui aboutirent aux institutions de l'Etat-providence. Objecter au principe de liberté que son application conduirait à saper la cohésion sociale et porterait atteinte au bien-être général revient à lui opposer les « effets pervers » qu'il serait susceptible d'entraîner. Or, l'argument de l'effet pervers, c'est-à-dire de l'effet allant l'encontre de la fin poursuivie, est l'un des éléments clefs de la « rhétorique réactionnaire » qu'a étudié Albert Hirschman (1991). Dans la mesure où toute réforme politique comporte évidemment des risques, le *statu quo* impliquant de renoncer à élargir les libertés peut sembler à première vue un parti pris raisonnable. D'ailleurs, nul ne saurait nier que la liberté entraîne des dangers. Mill lui-même ne conteste pas qu'elle puisse bien souvent mener les agents à faire des erreurs et à souffrir des conséquences néfastes de leurs choix. Néanmoins, il considère qu'à laisser l'individualité de chacun se déployer librement même dans des directions qui peuvent sembler vouées à l'échec, les gains en termes de bien-être finiront par l'emporter sur les pertes. Certaines expériences historiques semblent d'ailleurs corroborer cette hypothèse empirique. J'aimerais en évoquer deux qui occupent une place centrale dans la tradition libérale, ou tout au moins dans le libéralisme *moderne*. Il s'agit, d'une part, du cas de la liberté religieuse associée à un principe de tolérance et, d'autre part, de l'émancipation des femmes et de leur accès à l'égalité des droits.

La reconnaissance de la liberté religieuse et le respect d'un principe de tolérance n'ont pas été acquis sans résistances. En effet, la croyance selon laquelle il serait indispensable, fût-ce au détriment de la liberté individuelle, de partager une même foi pour garantir la cohésion sociale, la moralité publique ou la stabilité des institutions a bien longtemps été ancrée très solidement. Plusieurs siècles de guerres religieuses furent nécessaires pour discréditer cette conception. C'est en particulier l'expérience de la jeune démocratie américaine qui prouva à ceux qui en doutaient encore que la diversité religieuse ne menait pas nécessairement à la désintégration sociale et que les religions pouvaient tout à fait survivre, voire même prospérer, dans un régime de séparation entre les Eglises et l'Etat.

En France, le processus qui mena à un tel régime connut de nombreux soubresauts tout au long d'un XIX^e siècle où cette question fut étroitement liée aux convulsions politiques qui secouèrent la nation jusque sous la III^e République. Depuis les exactions antireligieuses de l'époque de la Révolution, les fronts semblaient irréductibles. D'une part, à la volonté d'une

¹ Par « société bonne », je n'entends donc pas nécessairement une société qui impose à ses membres une conception particulière de la vie bonne, ou qui, de manière délibérée, en encourage certaines et en décourage d'autres.

partie de l'Eglise catholique de maintenir à tout prix ses privilèges et son emprise sur l'Etat et l'institution scolaire se mêlait des préférences politiques monarchistes. D'autre part, dans le camp républicain et progressiste, un anticléricalisme virulent soutenait la thèse extrême selon laquelle seule une « dé catholicisation » de la société était en mesure de garantir la pérennité d'institutions républicaines. Liberté politique et liberté religieuse semblaient donc antagoniques. Au début du XX^e siècle, les débats qui précédèrent le vote par le Parlement français de la loi de 1905 de séparation des Eglises et de l'Etat furent en quelque sorte l'aboutissement de ces controverses. Dans le camp anticlérical des partisans de ce que l'on appelait alors « la libre pensée », le député socialiste Maurice Allard soutenait encore que

« il y a incompatibilité entre l'Eglise, le catholicisme ou même le christianisme et tout régime républicain. Le christianisme est un outrage à la raison, un outrage à la nature. » (Allard cité par Mayeur, 1991, 46)

A ses yeux, il convenait donc de poursuivre l'œuvre inachevée « de déchristianisation de la France » engagée sous la Révolution. Du côté de l'Eglise, une fois la loi de 1905 votée par le Parlement, le pape Pie X apporta son soutien aux catholiques français les plus réactionnaires en la condamnant parce que, entre autres raisons, elle

« limite (...) l'action de l'Etat à la seule poursuite de la prospérité publique durant cette vie, qui n'est que la raison prochaine des sociétés politiques ; et [qu']elle ne s'occupe en aucune façon, comme lui étant étrangère, de leur raison dernière qui est la béatitude éternelle » (Pie X cité par Mayeur, 1991, 98)

L'épreuve du temps n'a toutefois pas contribué à justifier les craintes qui avaient prévalu de part et d'autre. Avec le recul, il semble clair que les partisans d'une conception « libérale » de la séparation avaient alors vu juste. Les socialistes Aristide Briand et Jean Jaurès et, d'une manière générale, les protestants étaient de ceux-là. Contre les anticléricaux extrémistes qui prétendaient institutionaliser le mépris du fait religieux, voire nuire délibérément aux intérêts des Eglises, ils n'avaient pas manqué d'insister sur le fait que la séparation devait à la fois garantir la liberté religieuse et empêcher les immixtions de l'Etat dans les affaires des Eglises¹.

¹ Les récents débats français sur la laïcité ont curieusement occulté le fait que la loi de 1905 s'inspirait du modèle libéral américain et que son principal défenseur, Aristide Briand, avait maintes fois souligné le caractère « libéral » qu'il était souhaitable de lui conférer. Songeant aux difficultés futures d'application, Briand avait d'ailleurs pris la précaution de souligner que « [t]outes les fois que l'intérêt de l'ordre public ne pourra être légitimement invoqué, dans le silence des textes ou le doute sur leur exacte interprétation, c'est la solution *libérale* qui sera la plus conforme à la pensée du législateur » (Briand cité par Mayeur, 1991, 163, je souligne). Indéniablement, les défenseurs de la laïcité qui, ces dernières années, ont soutenu en particulier l'introduction de

Finalement, même l'Eglise catholique qui s'y était d'abord si vivement opposée s'accommodera du régime de séparation. Après Vatican II, elle reconnaîtra d'ailleurs la liberté religieuse comme un élément essentiel de la foi catholique¹. Parmi les réalisations du régime de séparation, on peut également relever le fait qu'il a démontré que catholiques, croyants d'autres confessions, agnostiques ou athées pouvaient tout à fait partager des conceptions politiques communes et vivre sous les mêmes institutions en leur apportant leur soutien malgré leurs vues divergentes en matière religieuse. Le temps passant, les craintes face à la liberté religieuse que ce régime garantit à chacun se sont ainsi estompées. Mais, face à des phénomènes religieux nouveaux, le penchant à en appeler à l'autorité et aux interventions de l'Etat réapparaît. Pourtant, le cœur de la doctrine de séparation, s'il est bien libéral, consiste plutôt en une limitation du champ légitime d'exercice de l'autorité politique au profit des libertés individuelles.

La liberté acquise par les femmes de mener en toute indépendance la vie qui leur convient suscitait également des craintes considérables avant qu'elle ne soit progressivement garantie par diverses mesures instituant l'égalité des droits entre les sexes². Au XIX^e siècle, Mill (1869) défendait, pour sa part, l'accès des femmes à une telle liberté comme un prolongement naturel de son plaidoyer en faveur de l'individualité³. Historiquement, un des éléments clefs qui contribua à garantir l'égale liberté des femmes à disposer de leur existence à leur convenance fut la reconnaissance de la prééminence du droit civil sur le droit religieux, ainsi que l'introduction du droit au divorce. Quant à l'institution du mariage, le genre romanesque du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle permet de prendre la mesure du chemin parcouru. De Gustave Flaubert à Henry James en passant par Georges Sand et Edith Wharton, nombreux sont les écrivains à avoir mis en lumière les enjeux considérables qu'impliquait une conception encore très inégalitaire de cette institution sociale. D'ailleurs, Mill (1869, 283-286 / 60-67) compare lui-même les contrats de mariage, tels qu'ils prévalaient encore à son époque, à des contrats d'esclavage⁴.

la loi contre le voile réorientent la doctrine originelle de 1905 à leur convenance, bien plus qu'ils n'en réaffirment les fondements.

¹ Comme le rappelle Rawls (1997, 166-167 n.75).

² En Suisse, certains détracteurs de l'égalité des droits soutenaient encore dans les années 1960 que la participation politique des femmes sur un pied d'égalité allait mettre en péril « la paix des ménages ».

³ Voir Tulloch (1989) pour une discussion du féminisme libéral de Mill.

⁴ Mais il reste prudent sur la question du divorce. Dans *On Liberty* (§ 5.11), Mill formule, à ce propos, quelques réserves sur les thèses de Humboldt (1792, 78-82 / 43-46) qui proposait de considérer les contrats de mariage comme des contrats ordinaires, relevant de la seule volonté des parties. Dans le contexte historique qui était le sien, Mill mettait plutôt l'accent sur la nécessité de reconnaître la liberté aux femmes de choisir leur « maître » (Mill, 1869, 285-286 / 66-67).

En pratique, la priorité du droit civil sur le droit religieux implique simplement que, dans un Etat libéral, les dispositions propres à une Eglise sur le mariage ne s'imposent aux individus qu'aussi longtemps qu'ils consentent librement à s'y conformer. A l'égard des contrevenants aux règles religieuses, des sanctions propres à une Eglise sont bien sûr possibles. Tel est le cas, par exemple, de l'exclusion de certains sacrements pour les couples de catholiques divorcés. Toutefois, de telles sanctions ne doivent en aucun cas porter atteinte aux libertés fondamentales garanties à chacun par l'Etat. Car, le citoyen n'est pas le croyant même si, évidemment, il peut, entre autres choses, être croyant.

Ainsi que le soulignaient les conservateurs qui, par exemple au nom de la défense de l'institution « sacrée » et des « liens indissolubles » du mariage, cherchaient à résister à toute évolution des mœurs, l'émancipation des femmes entraînait évidemment certains risques pour la pérennité de la structure familiale traditionnelle¹. Comme en atteste l'augmentation constante du nombre de divorces dans les dernières décennies, le mariage et la famille traditionnels sont effectivement soumis à une très sérieuse érosion de nos jours. Cette fragilité de la cellule familiale se manifeste en particulier par le nombre de familles monoparentales qui va croissant, ainsi que par les difficultés sociales auxquelles sont confrontées bon nombre de femmes peu qualifiées ayant charge d'enfants. Ces faits sont bien connus et attestés par de nombreuses études sociologiques et statistiques. Cependant, quoi qu'il en soit de ces difficultés, on peut en premier lieu douter qu'elles dérivent de manière directe de l'évolution de la condition des femmes en particulier sur le plan de leurs droits. L'acquisition progressive d'une indépendance économique depuis l'époque de la Révolution industrielle en constitue certainement un facteur non moins important. De toute manière, même si l'émancipation des femmes était effectivement la cause directe de la fragilisation des familles et des difficultés sociales que rencontrent bon nombre d'entre elles, cela ne constituerait pas en soi un argument contre l'égalité des droits entre hommes et femmes. L'institution inégalitaire du mariage, telle qu'elle a prévalu bien longtemps, n'en resterait, en effet, pas moins injuste. De plus, la conception libérale du mariage, en vertu de laquelle il relève de la seule volonté des individus aussi longtemps qu'elle perdure, a pour avantage majeur de laisser aux couples qui y aspirent la liberté d'organiser leur vie conjugale selon le mode qu'il leur convient, qu'il soit traditionnel ou non.

¹ Par cette expression, j'entends désigner l'institution du mariage et de la famille telle qu'elle a en particulier prévalu dans la bourgeoisie au XIX^e siècle et qui, par la suite, fut considéré comme le modèle « traditionnel » de la famille auquel toutes les couches sociales étaient voués à se conformer.

Comme ces deux exemples tendaient à le montrer, les mesures tendant à élargir les libertés sont parfois susceptibles d'entraîner des difficultés nouvelles. Cependant, l'éventuelle anticipation de ces dernières ne fournit pas forcément de raisons suffisantes pour y renoncer. Qui proposerait, par exemple, de supprimer le code de la route au prétexte que des individus adultes devraient pouvoir réguler eux-mêmes la conduite à suivre lorsqu'ils sont au volant pourrait, bien sûr, se voir opposés des arguments empiriques tout à fait solides. Conduire une voiture n'est pas sans entraîner de risques sérieux de tort pour autrui. Dès lors, des restrictions de libertés sont envisageables et même très souhaitables. Par contre, défendre des opinions religieuses farfelues, originales ou peu consensuelles, et s'y conformer dans son existence n'entraînent pas nécessairement de risque de tort pour autrui. A première vue, la liberté des mouvements professant des croyances iconoclastes ne devrait donc pas être sujette à des restrictions. Seule la prévention de torts flagrants devrait justifier des interventions qui auraient pour fins non la censure de doctrines impopulaires mais la prévention de certains dommages clairement établis.

Défendre une liberté comme celle de rompre les liens du mariage n'implique pas, en soi, de nier les difficultés que la croissance du nombre de familles monoparentales, au moins s'agissant des couches sociales les plus défavorisés, constitue un défi pour la cohésion et le bien-être général d'une société¹. De même manière, on peut estimer que chacun est en droit de se soûler, tout en admettant par ailleurs que le développement d'un alcoolisme de masse est un phénomène social inquiétant. Mais s'il existe des moyens non coercitifs de lutter contre l'alcoolisme, des mesures peuvent également être prises et des institutions mises sur pied pour venir en aide aux couples en difficulté, ou pour secourir les familles monoparentales qui peinent à garder la tête hors de l'eau. Renoncer à limiter la liberté d'action des individus n'implique pas en soi de se passer de nombreux moyens de faire acte de solidarité sociale. Ainsi, en dépit de l'éventuel besoin de soutien que cela peut entraîner, il reste souhaitable de renoncer à une restriction de liberté si on ne peut y apporter une justification valide ou si le *statu quo* implique de laisser perdurer des injustices manifestes.

¹ Mais cette assertion n'est, à vrai dire, admissible qu'en vertu d'autres faits, eux-mêmes sujets à controverses, qui interfèrent. Je pense en particulier à l'existence d'un environnement économique fortement concurrentiel qui tend à précariser le statut et le niveau de rémunération des travailleurs – et peut-être surtout des travailleuses – les moins qualifiés qui assument le plus souvent des tâches de services aux personnes.

4.8 Le principe de liberté ne se réduit-il pas à un « principe de licence » ?

L'égalité des droits entre les sexes et la liberté religieuse alliée à un principe de tolérance sont à ce point entrées dans les mœurs et constituent des institutions si fondamentales de nos démocraties libérales qu'elles offrent un argument peut-être trop facile à l'encontre des restrictions de liberté s'agissant d'actes qui ne concernent que soi¹. Si la nécessité de garantir de telles libertés n'est, en général, plus sérieusement remise en question de nos jours, on peut cependant douter que d'autres cas dans lesquels est en jeu la liberté d'agir à sa guise s'agissant d'actes ne concernant directement que soi puissent être envisagés de manière analogue.

Dans les deux exemples historiques évoqués, l'élargissement des libertés individuelles a conduit à garantir des possibilités d'action dont il peut sembler raisonnable de soutenir qu'elles ont réellement de la valeur². En dépit de la force persistante et des effets néfastes de stéréotypes liés aux rôles sexuels traditionnels, les femmes sont de nos jours, au moins sur le plan du droit, en mesure de choisir librement le genre de vie qui leur convient. Par contraste, l'institution inégalitaire du mariage, à laquelle s'ajoutait bien sûr d'autres entraves légales, les maintenait dans une condition de dépendance à l'égard des hommes qui revenait à les traiter comme des mineurs. De même manière, la liberté religieuse qui implique de reconnaître à chacun le droit d'avoir ou non une confession, de l'exercer et même d'y renoncer, garantit à tout individu la possibilité de mener sa vie spirituelle en toute indépendance. De telles libertés rendent donc possibles des actions qui ont manifestement de la valeur. Opter librement pour une profession et l'exercer, mener sa vie affective en recourant ou non à l'institution du mariage, choisir et pratiquer une confession selon ses convictions intimes, par exemple, représentent des possibilités dont on peut raisonnablement supposer qu'elles sont susceptibles de contribuer au bien-être des individus dans une société pluraliste. Par contre, il peut sembler cependant que ce n'est pas le cas de toutes les actions ne causant pas de tort flagrant à autrui auxquelles l'interprétation proposée du principe de liberté pourrait conduire à étendre la

¹ Comme nous le rappellent diverses remarques de Mill, ce n'était encore de loin pas le cas dans l'Angleterre victorienne de son temps. De nos jours, certaines restrictions de liberté en matière religieuse sont parfois considérées comme légitimes, alors qu'en fait elles portent sur des actes qui ne concernent directement que l'agent. La loi française contre le port du voile à l'école publique me semble être de cette nature. Il serait en effet peu aisé de prouver que le fait de manifester en public d'une appartenance religieuse par un signe vestimentaire caractéristique est susceptible de causer un tort flagrant à autrui. D'autre part, l'argument selon lequel il s'agit d'empêcher les jeunes femmes concernées de se faire du tort manifeste un paternalisme qui, même s'agissant d'adolescentes, ne semble guère justifiable à l'aune du libéralisme millien.

² Une telle approche de la liberté, fondée sur la valeur des activités qu'elle rend possibles, est assez répandue. Taylor (1979c) et Raz (1986, 16-17, chap. 14 et 15) sont deux de ses principaux partisans. Pour une critique exhaustive de cette conception, voir Carter (1999, chap. 5).

portée de la liberté individuelle. Il en va ainsi de possibilités telles que, par exemple, celles de se droguer, de « consommer » de la pornographie ou de se prostituer.

Comme ne manquerait pas de le souligner un philosophe tel que Joseph Raz, l'interprétation du libéralisme millien que je soutiens ne repose-t-elle pas, en dernier lieu, sur une confusion entre *la liberté* et *la licence* ? Depuis John Locke, nombreux sont encore les philosophes libéraux à considérer qu'une telle distinction, dont la visée est en quelque sorte de « moraliser » la liberté, se justifie¹. Si la licence implique la possibilité de faire tout ce que l'on peut désirer, Raz soutient, pour sa part, que la liberté n'a de valeur que dans la mesure où on l'exerce en faisant appel à des possibilités qui sont en elles-mêmes *bonnes*². Le rigorisme de cette conception est toutefois tempéré par le fait que Raz défend, par ailleurs, une forme de pluralisme moral, en vertu duquel les individus devraient disposer d'une grande variété de possibilités. Cependant, il reste que cette conception de la liberté conduit à ne pas garantir l'accès à des possibilités dépourvues de valeur, voire moralement « répugnantes » (Raz, 1986, 425). Dans cette optique, on pourrait soutenir, par exemple, que les adeptes de pratiques sexuelles sadomasochistes devraient être soumis à des mesures répressives³. Car, même lorsque aucune personne non consentante ne subit de tort, des arguments moraux ou soulignant tout au moins l'absence de valeur de cette manière de vivre sa sexualité sont, par hypothèse, susceptibles d'y être opposés. Aux yeux de Raz (1986, 380-381), les conditions ordinaires de l'existence nous présentent suffisamment d'occasions d'éprouver notre capacité à faire la différence entre ce qui est « moralement répugnant » et ce qui ne l'est pas. Dans la mesure où la plupart d'entre elles ne peuvent de toute manière pas être éliminées, le fait d'en soustraire certaines ne constitue pas une entrave au développement de l'autonomie personnelle, autrement dit à la liberté ainsi qu'il la définit⁴.

A première vue, il peut donc sembler judicieux d'admettre qu'il convient de distinguer la liberté de la licence pour ne pas tomber dans un libéralisme dévoyé. En effet, si le principe de liberté implique de ne pas entraver certaines activités même si elles sont dépourvues de

¹ Pour leur recours à la distinction entre la licence et la liberté, voir Locke (1690, § 6, 5 / 174-176) et, parmi les libéraux contemporains, Larmore (1996, 126), Dworkin (1977, 267 / 383) et Raz (1994, 161).

² En fait, j'évoque ici la conception de l'*autonomie personnelle* que défend Raz (1986, 381, 411 et 425). Mais, de toute manière, Raz entend la liberté comme étant fondée sur l'autonomie personnelle, ainsi que je le signale plus bas.

³ D'ailleurs, des condamnations ont encore été prononcées en Europe ces dernières années. En dépit de l'absence de plaignants et même d'atteintes à la santé, la Cour européenne des droits de l'homme a confirmé ces décisions en appelant en particulier au principe de « la dignité humaine ». Voir, à ce propos, l'article de Daniel Borrillo, « Peut-on fouetter son partenaire s'il le demande ? » (*Philosophie Magazine*, n°7, mars 2007, 50).

⁴ Voir Raz (1986, 407-412) pour sa conception de la liberté fondée sur l'autonomie personnelle (*autonomy-based freedom*).

valeur ou « répugnantes », n'est-ce pas le signe qu'il mène finalement à un excès de tolérance ? Plutôt que de créer les conditions permettant à chacun de poursuivre une conception de la vie bonne, il laisserait subsister des options viles qui, telles les sirènes charmant Ulysse, attireraient certains individus vulnérables sur des voies dépourvues de valeur et susceptibles de les perdre. En négligeant de requérir que les activités rendues possibles répondent à des critères qualitatifs minimaux, le principe de liberté peut sembler être l'expression d'un « libéralisme de supermarché » à l'aune duquel la quantité des options prime sur leur qualité¹. En laissant se développer et se populariser des comportements déviants et des activités dépourvues de valeur, voire même « moralement répugnantes » du point des mœurs ordinaires, le principe de liberté serait ainsi susceptible de favoriser l'apparition d'un climat social détérioré. C'est donc qu'il pose une condition minimale, celle de ne pas entraîner de manière directe de tort flagrant pour autrui, qui est peut-être trop faible. Car, interprété comme je l'ai proposé, il semble faire obstacle à la mise sur pied des garde-fous nécessaires au maintien des individus dans les limites de conceptions de la vie bonne et de poursuites qui soient susceptibles d'être un tant soit peu porteuses de sens. Dans la mesure où, sous réserve de ne pas faire de tort à autrui, chacun pourrait faire ce qu'il désire de son existence, la compréhension mutuelle et le sentiment de partager un destin commun pourraient être mis en danger. Pour ces différentes raisons, il peut donc sembler légitime de craindre que le principe de liberté ne porte atteinte à la cohésion sociale, au bien-être général ou à la solidarité.

Ce genre d'objections à l'encontre du principe de liberté émane d'un discours libéral à la fois autocritique et teinté de conservatisme qui est susceptible de rencontrer un certain écho dans un contexte où, en dépit des critiques dont il fait l'objet, le libéralisme reste, en général, considéré comme un élément essentiel de notre culture politique. Ne serait-il pas, en vérité, plus raisonnable d'opter pour une telle forme de libéralisme « moralisé » plutôt que de persister à défendre un libéralisme qui semble justifier, ou tout au moins permettre, les dérives les plus contestables de nos sociétés contemporaines ? Après tout qu'importe que l'on entrave certaines possibilités dépourvues de valeur qui, certes, n'entraînent pas de manière directe de tort pour autrui, si l'on garantit par ailleurs une grande variété de possibilités et, conjointement, une liberté très étendue ?

Le cas de la libéralisation de la consommation de drogues paraît tout à fait emblématique du type d'excès de liberté auquel pourrait mener le principe de liberté. En effet,

¹ J'emprunte l'expression « libéralisme de supermarché » (*supermarket liberalism*) à Raz (1994, 160).

toute personne raisonnable sait que le fait d'en consommer mène la plupart du temps à des chemins sans issue et, qui plus est, risque fort d'inciter l'agent à commettre, tôt ou tard, des torts envers autrui. Même si l'on admet, par hypothèse, que la consommation de drogues ne cause, en tant que telle, aucun tort flagrant et direct à autrui, le besoin de moyens financiers pour s'en procurer est toutefois bien vite susceptible d'entraîner de tels torts. En outre, la liberté de consommer des drogues sans encourir de sanctions pénales peut sembler sans commune mesure, par exemple, avec celle de pratiquer la religion de son choix. Intuitivement, il paraît évident que ces deux possibilités rendent envisageables des activités qui sont d'une valeur bien différente. Dès lors, pourquoi l'Etat ne pourrait-il pas se référer à ce genre de raisons pour justifier que, dans un cas, il protège la liberté et que, dans l'autre, il la restreigne ?

Aux yeux de Mill, il semble bien que rien n'empêche l'Etat, la société en général ou les individus particuliers d'exprimer des opinions déterminées quant à la valeur ou l'absence de valeur, voire à l'immoralité, de certaines activités. D'ailleurs, dans *On Liberty*, Mill semble lui-même considérer l'alcoolisme et la « fornication » comme sujets à caution d'un point de vue moral. S'il ne s'étend pas sur ses réserves à leur égard, Mill ne considère pas pour autant que les raisons qui, à son sens, justifient le fait de ne pas intervenir de manière contraignante contre certaines activités impliquent également de ne pas porter de jugement quant à leur valeur. Dans la mesure où la libre discussion publique est susceptible de porter sur tous les objets envisageables, les activités ou les genres de vie, quels qu'ils soient, peuvent tout à fait être soumis à l'examen critique de tout un chacun. En dernier lieu, une telle confrontation des points de vue est même nécessaire et profitable au progrès moral selon Mill. Cependant, le principe de liberté exclut simplement la possibilité de recourir à la contrainte de l'Etat ou aux pressions de l'opinion publique pour restreindre la liberté d'action des individus en invoquant de telles opinions comme justifications. Le caractère prétendument « insensé », « pervers » ou « mauvais » d'une activité ne constitue pas, à l'aune du principe de liberté, une raison suffisante pour intervenir tant qu'on n'est pas en mesure de démontrer qu'elle cause de manière directe un tort flagrant à autrui¹.

Mill avance diverses raisons pour soutenir que l'Etat et la société ne devraient pas recourir à la contrainte dans de tels cas. L'une d'entre elles consiste à souligner que la contrainte, sous la forme de prohibitions par exemple, a pour inconvénient de priver l'agent de la connaissance des conséquences de ses actions. Or, du point de vue du développement

¹ Voir *OL* (§ 1.12, 226 / 79).

moral, rien ne peut remplacer, dans la perspective empiriste qui est celle de Mill, la confrontation aux conséquences de l'action. Cet argument peut toutefois sembler peu convaincant si l'on tient compte du fait que, parfois, les conséquences d'une action sont susceptibles d'être durables et de large portée, alors que le choix qui y a mené était le fruit de circonstances fortuites. Sous la mauvaise influence d'une connaissance, un jeune adulte peut être amené à consommer une drogue dure sans mesurer toutes les conséquences à long terme de son choix, ou en surestimant sa capacité à éviter le cercle vicieux de la dépendance. Ainsi, il y a des domaines où il vaut mieux ne pas apprendre par expérience directe des conséquences néfastes de l'action.

Un autre argument de Mill a peut-être davantage de force même dans un cas difficile comme celui de la consommation de drogues. Il consiste à relever le fait que, certes, il peut y avoir de fortes « présomptions » pour considérer certaines activités comme dépourvues de valeur sans que, pour autant, on puisse considérer ces dernières comme des certitudes¹. C'est donc qu'il y a, en dernier lieu, un risque non négligeable d'erreur, particulièrement en ce qui concerne les individus de la manière la plus personnelle. En effet, certaines possibilités semblent dépourvues de valeur, ou même « moralement répugnantes », à la plupart des gens, mais elles ne le sont pas nécessairement pour tout le monde. Nombreux sont, par exemple, les artistes et les écrivains à avoir consommé des drogues dures. Parmi eux, Charles Baudelaire et Henri Michaux sont deux poètes qui sont connus pour s'être livré à une telle consommation et dont l'œuvre rend d'ailleurs compte de ces expériences². A supposer que leur consommation n'ait pas induit de manière directe de tort flagrant pour autrui eût-il néanmoins été opportun de les poursuivre pénalement et d'entraver de la sorte leur liberté d'action ? Dans la mesure où un dispositif pénal doit évidemment s'appliquer impartialement, on peut douter que, dans de tels cas, des poursuites aient eu des effets bénéfiques que ce soit pour les individus concernés ou pour la société prise globalement. Par ailleurs, comme le montre le cas des lois homophobes qui ont prévalu un peu partout, les conceptions morales évoluent, et cette évolution même met en lumière les erreurs funestes du passé qui, en leur temps, passaient pourtant pour des certitudes morales.

Même si Mill n'en fait pas un argument décisif, la question de l'efficacité des sanctions mériterait aussi d'être examinée s'agissant de bon nombre d'activités ne concernant

¹ Selon Mill (*OL*, § 4.4, 277 / 179), ce sont « toujours » des « présomptions générales » qui sont invoquées pour justifier des interventions contraignantes, or elles sont bien souvent « erronées ».

² Le cas de Jean-Paul Sartre qui, à en croire le témoignage de sa compagne, Simone de Beauvoir, consommait parfois un mélange de whisky et de psychotropes, est plus banal, mais il révèle le même besoin de modifier son état de conscience en ayant recours à certains moyens, qu'ils soient légaux ou non.

que l'agent qui sont considérées communément comme dépourvues de valeur ou répugnantes d'un point de vue moral. L'effet dissuasif des sanctions pénales à l'encontre de la consommation de drogues, par exemple, paraît pour le moins douteux si l'on considère le marché colossal que représente l'ensemble de leurs consommateurs dans nos sociétés contemporaines. A elle seule, l'existence d'un tel marché témoigne de la faillite de la répression comme moyen d'entraver la consommation. De plus, si l'on prend en compte l'attrait du fruit défendu que la pénalisation est susceptible de favoriser, ses effets bénéfiques n'en sont que plus douteux.

En tant qu'alternative au recours à la contrainte, Mill met plutôt l'accent sur les possibilités qu'ont l'Etat et la société en général de faire appel à des moyens non coercitifs pour encourager les individus à se détourner de chemins périlleux. Car, communiquer des informations, donner des conseils ou fournir, sous des formes diverses, une aide permet à chacun d'exercer sa liberté en toute connaissance de cause sans y opposer d'entraves¹. Si l'Etat peut légitimement encourager les individus à se paterner eux-mêmes et peut même mettre à leur disposition certains moyens dans ce but, le principe de liberté exige, par contre, qu'il s'abstienne de se substituer à eux en leur imposant des mesures paternalistes qui limitent leur liberté d'action¹.

Les exemples historiques ne sont pas rares qui démontrent qu'une liberté jugée « licencieuse » en un certain lieu et à une certaine époque ne l'est pas nécessairement en un autre lieu ou à une autre époque. Les nombreuses et célèbres victimes de restrictions en matière de liberté d'expression sont là pour en témoigner. Ainsi, pour ne rien dire de Gustave Flaubert ou de David Herbert Lawrence qui, parmi tant d'autres, eurent à faire face aux procès, Henry Miller, dont les écrits ont longtemps été interdits de publication dans son pays natal, est pourtant devenu avec le temps l'un des écrivains américains du XX^e siècle les plus appréciés. De même que les arguments avancés en faveur de la censure, les jugements quant à la valeur des actions que rendent possibles les libertés sont bien souvent le simple produit des préférences et des aversions de la majorité. Cependant, de même que celles d'un individu particulier, les préférences et les aversions de la majorité peuvent varier sensiblement selon le moment, le lieu ou la culture. L'avantage du principe de liberté est précisément de tenter de réduire l'influence de telles variations arbitraires sur la portée des restrictions de liberté. En dernier lieu, il y a donc de bonnes raisons de douter de la pertinence d'une

¹ Les campagnes de prévention contre le sida qui, tout au moins en Suisse, ont, la plupart du temps, évité le piège du moralisme et du paternalisme offrent de bons exemples du rôle de « conseiller », de « diffuseur d'informations » ou d'« aide » que peut jouer l'Etat sans contrevenir au principe de liberté.

distinction entre liberté et licence. De même que la notion de « décence », la « licence » est en fait empreinte d'un moralisme qui ne contribue nullement à clarifier en vertu de quels critères il est légitime de protéger ou de restreindre la liberté.

En réponse à ceux qui soutiendraient que le principe de liberté va péjorer la situation des plus faibles en les laissant s'engager sur des voies qui les conduiront à commettre des torts, il convient finalement de rappeler qu'il doit évidemment être complété par d'autres principes politiques, en particulier par des principes de justice distributive. Comme je l'ai souligné au chapitre 3, il ne faisait pas de doute aux yeux de Mill que contrecarrer les inégalités criantes générées par le capitalisme était une nécessité². Or, dans une perspective qui s'inspire de sa conception du libéralisme, le meilleur remède à une situation sociale caractérisée, par exemple, par une épidémie d'alcoolisme telle que celle que décrivait Emile Zola dans *L'assommoir*, tient sans doute à un ensemble de mesures sociales telles que, par exemple, des conditions de travail et des salaires corrects, une politique de prévention et un contrôle de la vente d'alcool par l'Etat. Conformément à l'esprit du libéralisme millien, ce sont là des moyens plus adéquats qu'une politique de prohibition. Car, en dernier lieu, restreindre des activités qui ne causent pas de manière directe de tort flagrant à autrui en recourant au droit pénal conduit à s'attaquer plutôt aux symptômes qu'aux causes des problèmes sociaux.

4.9 Le libéralisme millien révisé

L'interprétation du libéralisme millien que je défends se garde d'édulcorer son caractère *radical*³. Pourtant, il faut bien reconnaître qu'elle est peu populaire, même parmi les philosophes libéraux⁴. En de rares passages de *On Liberty*, Mill semble d'ailleurs manifester lui-même quelques réticences à s'en tenir strictement à son principe jusque dans ses ultimes conséquences. Un passage très célèbre à cet égard concerne les contrats perpétuels d'esclavage. Mill y soutient que le principe de liberté ne devrait pas être interprété de sorte à reconnaître la validité de contrats par lesquels certains individus pourraient s'engager à servir, de manière perpétuelle, comme esclaves au bénéfice de tiers (*OL*, § 5.11, 299-300 / 220-222).

¹ L'idée de « se paterner soi-même » est tirée de Elster (1986, 128) qui parle de « self-paternalism ».

² Voir la section 3.6.

³ Sur ce point, voir la section 3.1.

⁴ Pour rappel, je m'appuie en particulier sur les commentaires de Arneson (1980) et Riley (1998), mais aussi, à d'autres égards, sur ceux de Waldron (1987*b*) et Ten (1980).

Dans ce cas, il peut sembler, à première vue, que Mill se fonde sur l'idée, pourtant contraire au principe de liberté, selon laquelle le *bien* de l'individu, tel que le perçoivent l'Etat ou la société, constitue une justification acceptable pour refuser un tel droit. Pour une fois, Mill réfléchirait donc en paternaliste, ainsi que le soutient Feinberg (1971, 11-14). Mais, selon Ten (1980, 117-119), c'est le caractère *perpétuel* d'un tel contrat qui est inacceptable en regard du principe de liberté¹. D'ailleurs, dans ce même passage de *OL*, Mill admet tout à fait qu'un individu consente provisoirement à réduire sa liberté au profit d'un autre bien. Par contre, il n'admet pas qu'il y renonce complètement et de manière définitive, c'est-à-dire que son choix soit irrévocable.

Aux yeux de Mill, le « développement de soi » et l'« individualité » sont les fins dernières qui justifient le principe de liberté². Ainsi que je le développerai à la section 4.11 en suivant sur ce point l'interprétation de Arneson (1980, 480), il convient sans doute d'entendre par « individualité » l'autonomie de l'agent. Or des contrats d'esclavage irrévocables sont peu susceptibles de favoriser la réalisation de tels idéaux (Riley, 1998, 132-133). Si l'autonomie consiste dans le fait que l'agent détermine par des choix conformes à ses valeurs et ses préférences le cours de son existence, et qu'il en soit ainsi, au moins partiellement, l'auteur, un contrat d'esclavage perpétuel constitue de manière évidente une entrave décisive. Aussi Mill a-t-il peut-être raison de souligner que

« [t]he principle of freedom cannot require that [one] should be free not to be free. It is not freedom to be allowed to alienate his freedom. » (*OL*, § 5.11, 300 / 222)

Le fait de ne pas valider publiquement de tels contrats aurait, donc, pour principale fonction de chercher à préserver la liberté de l'agent à continuer de faire des choix conformément à ses valeurs et ses préférences. D'après Gerald Dworkin (1972, 73), par exemple, Mill accorde, dans *On Liberty*, une « valeur absolue » au fait de faire des choix. Or, en vue de garantir la pérennité de cette faculté de choisir, Mill reconnaît *de facto* que certaines exceptions à son principe antipaternaliste sont nécessaires. A en croire Dworkin, dans *On Liberty*,

« [p]aternalism is justified only to preserve a wider range of freedom for the individual in question » (Dworkin, 1972, 73)

¹ Même s'il s'abstient de trancher la question qui lui paraît complexe, Mill soutient que les contrats de mariage sans possibilité de divorce posent le même genre de problème (*OL*, § 5.11, 301-302 / 222-224; 1871, 953-954).

² Voir *OL* (chap. 3). Pour Mill (*OL*, § 3.10, 267 / 158), le « développement de soi » et l'« individualité » sont d'ailleurs « la même chose ».

Cependant, cette interprétation de Mill entraîne le risque de réintroduire une sorte de blanc-seing permettant de justifier une multitude d'interventions. Pourtant, en dépit du cas de l'esclavage, le libéralisme que Mill défend dans *OL* se distingue plutôt par le fait qu'il bannit globalement le paternalisme comme le moralisme. Le cœur du libéralisme millien n'est donc pas voué à poser les bases d'un nouveau paternalisme, fût-il libéral.

D'un cas extrême comme celui des contrats perpétuels d'esclavage, il s'est donc avéré tentant de déduire que certaines restrictions de liberté sont nécessaires au nom même de la défense de la liberté. Car on peut effet juger qu'il y a de sérieuses raisons de douter que l'individu est toujours le meilleur juge de ses intérêts. Mais, en vérité, est-ce bien là un des présupposés qui sous-tend l'antipaternalisme de Mill ? De fait, cette thèse extrême peut sembler sous-jacente à sa présentation du principe de liberté (*OL*, § 1.9, 223-224 / 74-75). Or, s'il en est ainsi, le cas de l'esclavage constitue effectivement une exception au principe de liberté que Mill ne pourrait concéder qu'à contrecoeur. Du coup, Feinberg aurait peut-être raison de soutenir que

« voluntary acceding to slavery is too much for Mill to stomach. » (Feinberg, 1971, 13).

Mais, si l'on reconnaît que Mill est en quelque sorte forcé d'admettre des exceptions à son principe de liberté, c'est bien que celui-ci est, au bout du compte, trop radical. Dès lors, pourquoi ne pas faire un pas de plus, et reconnaître que le libéralisme millien doit révisé, c'est-à-dire adouci, modéré ? D'ailleurs, Mill semble parfois admettre que l'individu n'est le meilleur juge de ses intérêts que *la plupart du temps*, et non toujours. Dans un passage de ses *Principles of Political Economy* (1871), il exprime d'ailleurs ce point de vue de manière très explicite lorsqu'il écrit que, dans certains cas,

« the person most interested is not the best judge of the matter, nor a competent judge at all » (Mill, 1871, 951).

Ainsi qu'il mentionne déjà dans *On Liberty*, tel est évidemment le cas des personnes dont les facultés mentales sont déficientes (les « fous », les handicapés mentaux), et, bien sûr, également des enfants. De plus, comme il l'exprime dans les termes colonialistes de son temps, il en va de même, à son avis, des « barbares », tant qu'ils n'ont pas atteint un degré de civilisation suffisant¹.

A lire les *Principles of Political Economy*, il semble en outre que Mill admette, plus largement, que les personnes manquant de maturité dans certains domaines ne puissent être

les plus compétentes pour juger de leurs intérêts dans ces domaines. A cet égard, l'exemple le plus important que donne Mill porte sur les besoins d'instruction.

« The uncultivated cannot be competent judges of cultivation. Those who most need to be made wiser and better, usually desire it least, and if they desired it, would be incapable of finding the way to it by their own lights. » (1871, 947)

Au bout du compte, ces quelques remarques semblent ébranler la thèse d'un antipaternalisme *radical* chez Mill, même si, *stricto sensu*, la formulation du principe de liberté paraît l'impliquer². Parmi les philosophes contemporains les plus en sympathie avec la philosophie morale et politique de Mill, tels que Herbert Hart, Joel Feinberg ou Gerald Dworkin, il est d'ailleurs devenu assez courant de remettre en question l'antipaternalisme radical de Mill.

Dans les pays occidentaux de culture libérale, un paternalisme fort, qui tendrait à imposer aux gens une conception de la vie bonne d'inspiration religieuse, par exemple, semble, de nos jours, définitivement privé de toute légitimité. Par contre, un *paternalisme légal*, justifiant des restrictions de liberté en invoquant la nécessité de protéger les individus d'eux-mêmes, semble bien plus plausible. En portant atteinte à certains de leurs intérêts vitaux, tels que leur liberté ou leur intégrité physique et psychologique, les individus peuvent effectivement se causer des torts importants. Tel serait manifestement le cas d'une personne qui s'engagerait par un contrat perpétuel d'esclavage. Pour ces raisons, le paternalisme légal est volontiers considéré comme inévitable par les philosophes du droit. En dépit de son intérêt pour l'œuvre de Mill, Herbert Hart en vient d'ailleurs à soutenir que

« paternalism – the protection of people against themselves – is a perfectly coherent policy. Indeed, it seems very strange in mid-twentieth century to insist upon this, for the wane of laissez-faire since Mill's day is one of the commonplaces of social history, and instances of paternalism now abound in our law, criminal and civil. » (Hart, 1963, 31-32)

Dans ce passage, Hart semble toutefois confondre le principe du « laissez-faire », qui est un principe empirique de l'économie politique, et le principe de liberté, qui est un principe moral sur lequel Mill fonde sa conception du libéralisme. Pourtant, ainsi que je l'ai souligné, Mill considère qu'ils ne reposent pas sur les mêmes bases et qu'il convient donc de les distinguer³.

Partageant le même genre de réserves que Hart à l'égard du strict antipaternalisme millien, Joel Feinberg (1973, 46) a développé un point de vue qui va dans la même direction⁴.

¹ Voir *OL* (§ 1.10, 224 / 75-76).

² Voir *OL* (§ 1.9, 223-224 / 74-75).

³ Voir la section 3.3, ainsi que *OL* (§ 5.4, 293 / 209-210).

⁴ Voir tout particulièrement Feinberg (1971).

De même que Hart, il souligne que le droit comporte habituellement de nombreuses dispositions paternalistes. En droit pénal, par exemple, une personne inculpée d'homicide ou de mutilation ne peut invoquer le consentement de la victime pour sa défense. Dans de tels cas, la volonté de la victime est donc négligée, ce qui constitue indéniablement une forme de paternalisme. Mais, si ces exemples sont troublants, il reste que le paternalisme légal que défend Feinberg constitue une révision du libéralisme millien. En dernier lieu, elle court le risque d'en affaiblir la cohérence. Selon Feinberg, le paternalisme légal pourrait être légitime, par exemple, dans le but d'imposer des restrictions à des individus qui envisageraient de s'engager sur la voie du concubinage, de la bigamie, de la consommation de drogues ou de l'esclavage. Cependant, il reconnaît que

« [i]t is hard to find any convincing rationale for all such restrictions apart from the argument that (...) [these prohibited acts] are *always bad for a person* whether he or she knows it or not » (Feinberg, 1973, 46, je souligne).

Alors que Mill fondait sa démarche éthique et politique sur le rejet de certaines formes trop sommaires d'intuitionnisme, il semble en fait resurgir chez Feinberg¹. Toutefois, comme le prouve le cas du concubinage, ce qui, dans les années 1960-1970, apparaissait encore aux yeux d'un philosophe du droit américain comme « toujours mauvais pour une personne » ne l'est plus forcément à nos yeux. C'est donc que l'évidence intuitive est un guide peu fiable pour justifier des restrictions de liberté en matière de mœurs sociales, comme le soulignait justement Mill (*OL*, § 1.6, 220-221 / 67-70)².

L'idée selon laquelle, au nom même de la défense de la liberté ou, qui plus est, de l'autonomie, il est parfois nécessaire d'entraver la liberté d'action dans des cas n'entraînant pas de tort pour autrui où l'on peut craindre que les individus soient mauvais juges de leurs propres intérêts, peut paraître à première vue séduisante. Néanmoins, je crois qu'il est nécessaire de la rejeter, car elle met en péril le cœur même de la démarche de Mill. Dans le contexte des démocraties libérales contemporaines, cette approche semble bien prêter des habits neufs à un paternalisme qui, trop longtemps, a prévalu sans restriction. Etant donné que c'est en particulier du cas des contrats perpétuels d'esclavage qu'on a tiré argument pour étayer cette révision du libéralisme millien, le fait de pouvoir justifier, sans recourir au paternalisme, le refus de les valider aurait pour avantage de nous défaire d'une source de

¹ Sur le rejet de l'intuitionnisme par Mill dans *Ut* et *OL*, voir la fin de la section 4.5.

² Le préjugé de Feinberg à l'encontre du « concubinage » n'est sans doute pas sans rapport avec certaines dispositions légales qui ont encore perduré dans une partie des Etats américains après la Seconde guerre mondiale. Outre la condamnation pénale de la « sodomie », elles permettaient par exemple de poursuivre pénalement l'« adultère » et la « fornication ». Voir, à ce propos, Hart (1963, 26-27).

difficultés pour le principe de liberté. Or, ainsi que l'a défendu Arneson (1980, 471-472), de nombreuses lois dont on estime couramment qu'elles ne peuvent être justifiées que sur la base du paternalisme semblent, en fait, pouvoir l'être en recourant à d'autres arguments. Dans le cas des contrats perpétuels d'esclavage ou encore dans celui des prêts usuraires, par exemple, il est possible de soutenir simplement que les interventions du législateur visent, en réalité, à compenser le fait qu'une des parties impliquées est manifestement dans une position très défavorable pour négocier. Dès lors, le fait de s'abstenir de reconnaître la validité de tels contrats ne conduit pas à restreindre la liberté du plus faible dans un esprit paternaliste, mais plutôt à renforcer sa position en compensant son manque de moyens. Selon Arneson, la plupart des cas de restrictions de liberté relevant du paternalisme légal peuvent être justifiés de cette manière. En dernier lieu, se préoccuper de garantir davantage de moyens et de possibilités à celles et ceux qui en ont le moins constitue une manière de créer les conditions d'une société plus juste et plus équitable, alors que, par contraste, le fait d'imposer des mœurs, ne serait-ce qu'en matière de conduite envers soi-même, a l'inconvénient majeur de traiter les individus comme des mineurs incapables de discernement.

4.10 La liberté au risque de l'erreur

Si une liberté individuelle étendue est essentielle aux yeux de Mill, c'est qu'elle permet aux individus de faire des expériences, d'en confronter les résultats et, au bout du compte, d'en faire bénéficier l'ensemble de la société. Ainsi, pour Mill, la liberté est indispensable au progrès moral¹. Mais, à ses yeux, on ne saurait tirer avantage que des seuls succès. Les erreurs ont également une utilité. Or, la question de savoir si l'individu est en général le meilleur juge de son propre bien ou s'il convient plutôt d'admettre des exceptions pour lesquelles des mesures paternalistes seraient justifiées paraît avoir mené la discussion autour du libéralisme millien sur une voie trompeuse. En réalité, il est évident que l'agent peut tout à fait ne pas être le meilleur juge de ses propres intérêts. Qu'une tierce personne, un enseignant, un parent ou un « psy », par exemple, en ait une meilleure perception que la personne directement concernée, ne constitue pas une situation exceptionnelle (Arneson, 1980, 485-486). L'antipaternalisme millien ne s'appuie donc pas sur le présupposé discutable selon lequel l'individu serait infaillible quant à son propre bien. En vérité, la focalisation sur

¹ Comme je l'ai déjà souligné, c'est un aspect fondamental de la démarche de Mill que rappelle Waldron (1987b, III).

la compétence de l'agent a pour inconvénient de faire perdre de vue le cœur de l'argumentation de Mill dans *On Liberty*.

Mill considère manifestement que certaines possibilités ou conceptions de la vie bonne sont objectivement meilleures que d'autres¹. Mais il ne présuppose pas, pour autant, que ce sera nécessairement vers les meilleures que se porteront forcément les choix d'individus jouissant d'une liberté étendue. En vérité, Mill soutient de manière beaucoup plus réaliste que

« [i]f a person possesses any tolerable amount of common sense and experience, his own mode of laying out his existence is the best, *not because it is the best in itself*, but because it is his own mode. » (*OL*, § 3.14, 270 / 165, je souligne)

Le point crucial tient donc plutôt au fait que l'agent fasse des choix conformément à ses valeurs et ses préférences, quitte à ce que ce soit des choix erronés. De même que la diffusion d'opinions fausses ne constitue pas, à ses yeux, un argument pour justifier la censure, les choix malavisés ne concernant de manière directe que l'agent ne devraient pas être invoqués pour justifier des restrictions de liberté². Commentant l'approche de Mill, Arneson souligne d'ailleurs que

« persons have a right to choose even stupid and degrading life courses without leaving themselves liable to legitimate restrictions of their freedom by others. » (Arneson, 1980, 485)

Cependant, cette liberté de se fourvoyer a, pour Mill, comme corollaire la nécessité pour l'agent de supporter les conséquences de ses actions. Exerçant légitimement leur propre liberté, les autres sont en droit, par exemple, de se détourner d'un individu dont ils désapprouvent le comportement, même si celui-ci ne leur cause, de manière directe, aucun tort. S'il n'est pas délibérément « ostentatoire », l'évitement représente en quelque sorte une conséquence « naturelle » et « spontanée » des erreurs ou des défauts personnels d'un sujet (*OL*, § 4.5, 278 / 180-181). Aussi, lorsque Dupont se détourne de Ducommun dont il n'apprécie guère le goût immodéré pour la bière et les soirées de football à la télévision, il ne cherche pas délibérément à punir Ducommun pour ses goûts populaires, mais exerce simplement sa liberté de choisir un genre de société qui convienne aux siens.

S'il est légitime d'imputer aux individus la responsabilité de supporter les conséquences de leurs actions, Mill ne prétend néanmoins pas qu'il faille les laisser se noyer dans les difficultés engendrées par une succession de mauvais choix aux effets désastreux. Au

¹ Voir, à ce propos, Waldron (1987b, 121) qui renvoie à *OL* (chap. 4) et *Ut* (chap. 2).

² Pour les arguments de Mill en faveur de la liberté d'expression, voir le chapitre 2 de *OL*.

chapitre 4 de *On Liberty*, il insiste plutôt sur le fait qu'il est vivement souhaitable que les gens se donnent des conseils et s'encouragent à choisir le meilleur plutôt que le pire. Ainsi, il conviendrait qu'ils se mettent mutuellement en garde contre des choix aux conséquences néfastes pour eux-mêmes, et même, au besoin, qu'ils cherchent à se convaincre à y renoncer. Par exemple, des amateurs de ski de randonnée qui s'informent des risques d'avalanche encourus sur certains parcours se prodiguent des conseils qui, bien sûr, ne contreviennent nullement au principe de liberté. Mais, si l'expérience et les informations dont disposent les uns peuvent servir à d'autres, cela ne justifie pas que, sur cette base, on recourt à la contrainte. Un randonneur expérimenté a sans doute le devoir moral d'avertir un amateur qu'il commettrait une « folie » en s'engageant sur un certain parcours. Par contre, il n'est pas en droit de lui barrer le chemin et de l'empêcher de faire ce qu'en toute connaissance de cause, il désire faire malgré tout.

Bien que Mill redoute les abus de la « fonction préventive » de l'Etat, il reconnaît tout même que l'une de ses tâches consiste à prévenir les accidents¹. Aussi estime-t-il que, dans certains cas exceptionnels, il puisse tout de même s'avérer nécessaire d'entraver la liberté d'action d'un individu. Mais une telle entrave ne peut être que momentanée. En effet, elle ne se justifie que dans la mesure où elle permet de compléter l'information dont la personne dispose avant d'entreprendre une action dangereuse qui ne cause toutefois aucun tort à autrui. Retenir une personne qui, sans le savoir, s'apprête à traverser un pont dangereux ne constitue donc pas en soi une violation de liberté. En effet, une telle intervention contraignante vise simplement à s'assurer que l'agent prenne sa décision en disposant de toutes les informations pertinentes. Par contre, recourir au pouvoir coercitif de l'Etat pour interdire, par exemple, la navigation sur un cours d'eau dangereux implique nécessairement de s'appuyer sur un jugement de valeur quant aux motivations de certains individus qui, en toute connaissance de cause, souhaiteraient néanmoins prendre un tel risque. Or le principe de liberté exclut de telles restrictions dans la mesure où elles tendent manifestement à imposer certaines valeurs à des personnes qui les rejettent (Ten, 1980, 116-117).

Si le principe de liberté impose une limite au recours à la contrainte, il ne fait cependant pas obstacle aux conseils et aux encouragements mutuels, même pressants. Une société libérale qui s'inspirerait des idées de Mill ne serait donc pas une société d'individus indifférents au sort d'autrui. Mais, qui plus est, l'Etat lui-même pourrait également encourager, voire aider, les individus à entreprendre certaines activités en leur en garantissant

¹ Voir *OL* (§ 5.5, 293-295 / 210-213) auquel renvoient également les remarques qui suivent. Ce point est souligné par Arneson (1980, 480-481).

l'accès. A cet égard, le cas de la culture est exemplaire. Comme je l'ai souligné à la section précédente, Mill estime qu'en la matière, les individus sont parfois mauvais juges de leurs propres intérêts¹. Si, en vertu du principe de liberté, l'Etat n'est pas en droit de les contraindre à s'intéresser, voire à apprécier, les diverses formes de haute culture, il reste qu'il peut tout à fait prendre des mesures pour garantir une offre culturelle étendue et accessible à tous. En ce cas, les interventions de l'Etat n'entravent pas la liberté d'action des individus puisque ces derniers conservent leur liberté de faire ou non appel à ces possibilités (Ten, 1980, 115). A première vue, il est ainsi envisageable que l'Etat subventionne les musées, les bibliothèques publiques, les orchestres philharmoniques, les théâtres, les universités ou les chaînes publiques de télévision². Soutenir de telles options contribue, en effet, à élargir la palette des choix dont disposent les citoyens, et, du même coup, étend leur liberté d'action plutôt qu'elle ne la restreint³. C'est donc que, contrairement à ce que suggéraient les objections des conservateurs de gauche, le principe de liberté ne confine pas l'Etat à une fonction minimale comparable à celle d'un veilleur de nuit ou d'un arbitre. Certes, Mill souligne qu'il convient d'éviter que l'Etat ne se substitue systématiquement à l'action des individus. Mais il reste que lorsqu'il offre à ses administrés des conseils, des encouragements ou même des aides, son action n'entraîne aucune restriction de liberté fondée sur des motifs paternalistes ou moralistes⁴.

Comme Mill le reconnaît explicitement, les arguments qu'il avance en faveur d'une liberté d'action absolue s'agissant d'actes ne concernant que soi ont de nombreux points communs avec ceux qu'il propose pour soutenir son plaidoyer en faveur de la liberté d'expression⁵. A ses yeux, laisser à la diversité des opinions la possibilité de s'exprimer

¹ Voir Mill (1871, 947, ainsi que 951).

² « A première vue », car des considérations d'efficacité devraient également être prises en compte pour déterminer s'il est opportun que l'Etat s'engage et dans quelle mesure.

³ Certes, le financement par l'impôt implique une forme de coercition. C'est évident si l'on considère le cas de contribuables qui ne recourront jamais à certaines offres culturelles et qui, contre leur gré, contribuent néanmoins à leur financement. Toutefois, de même que semble le faire Ten (1980, 115), je me fonde sur le présupposé qu'une telle contrainte est sans commune mesure avec une entrave directe à la liberté d'action. Même lorsque l'Etat a une politique culturelle active, la charge financière qu'elle fait peser sur les contribuables reste en effet modique. Elle est en outre compensée par les gains de liberté qu'elle rend possible. Voir, à ce propos, Arneson (2003, 10-11) qui défend un point de vue similaire.

⁴ Ainsi que peuvent le suggérer les derniers paragraphes de *On Liberty*, il est envisageable de soutenir une interprétation du libéralisme de Mill plus restrictive que celle de Ten quant à ce qu'un Etat peut légitimement entreprendre pour se porter au secours de ses citoyens les plus modestes. Mais, une fois de plus, il convient de ne pas perdre de vue que la doctrine économique du « laissez-faire » et le principe de liberté reposent sur des bases différentes et qu'en conséquence, même un socialisme libéral respectant le principe de liberté reste *a priori* possible.

⁵ Mill traite de la liberté d'expression au chapitre 2 de *OL* et de la liberté d'action aux chapitres 3 à 5. L'analogie entre les arguments qui parlent en faveur de ces deux types de liberté est revendiquée explicitement par Mill (*OL*, § 3.1, 260-261 / 145-157).

favorise la découverte de la vérité, même si cela implique de se limiter à n'opposer à la diffusion d'opinions fausses que des réfutations argumentées et non des entraves légales. Selon Mill, même les vérités les mieux établies gagnent à être confrontées à des opinions contraires, voire même erronées. A ses yeux, c'est la seule manière d'éviter qu'elles ne se transforment en « dogmes morts » (*OL*, § 2.21, 243 / 112-113). D'ailleurs, nombreuses sont les opinions qui, longtemps, furent considérées comme des vérités intangibles et qui, par suite de leur réfutation, furent finalement rejetées comme des erreurs manifestes.

Si l'homme est faillible, il se montre néanmoins capable, aussi bien sur le plan du savoir que du comportement, de corriger ses erreurs (*OL*, § 2.7, 231-232 / 89-91). Mais, pour y parvenir,

« [t]here must be discussion, to show how experience is to be interpreted. »

Car, en dernier lieu, Mill est convaincu que

« [w]rong opinions and practices gradually yield to fact and argument : but facts and arguments, to produce any effect on the mind, must be brought before it. » (*OL*, § 2.7, 231 / 90)

Or, la censure et les entraves à la liberté d'action en l'absence de tort flagrant causé à autrui privent les individus de la connaissance des faits et, du même coup, de la possibilité d'exercer leur faculté de jugement. S'il y a lieu de cultiver le pluralisme des opinions, il convient pour le même genre de raisons de favoriser la diversité des pratiques et des genres de vie (*OL*, § 3.1, 260-261 / 146-147). Car seule la confrontation des perspectives est, selon Mill, susceptible de faire ressortir leurs avantages et leurs inconvénients, et peut favoriser l'apparition de vérités nouvelles.

4.11 Individualité et despotisme de la coutume

Dans ce chapitre, j'ai tenté de défendre l'antipaternalisme et l'antimoralisme stricts de Mill contre les objections que pourraient avancer à son encontre des conservateurs de gauche. Mais, j'ai aussi tenter d'apporter une réplique à certaines réinterprétations du libéralisme millien qui tendent à en adoucir le caractère radical. Cependant, toute défense de la conception du libéralisme avancée par Mill ne saurait faire l'impasse sur le fait que, même si le principe de liberté occupe une place centrale dans son approche, la liberté n'est pas la valeur ultime sur laquelle il repose. En dépit d'un certain flou terminologique, il ressort de *On*

Liberty que c'est plutôt « l'individualité » qui est considérée par Mill comme la valeur fondamentale, ou lexicalement première, du libéralisme.

Sous l'influence de sa lecture de Humboldt (1792), Mill soutient dans *OL* que la liberté (d'expression et d'action) et la diversité des genres de vie constituent les deux conditions indispensables pour favoriser autant « le développement de soi » que « l'individualité »¹. D'ailleurs, Mill précise que

« Individuality is the same thing with development, and (...) it is only the cultivation of individuality which produces, or can produce well-developed human beings » (*OL*, § 3.10, 267 / 158).

Comme il ressort du titre du chapitre 3 de *OL*, Mill affirme en outre que l'individualité apporte une contribution essentielle au bien-être général. En effet,

« [i]n proportion to the development of individuality, each person becomes more valuable to himself and is therefore capable of being more valuable to others. There is a great fullness of life about his own existence, and when there is more life in the units there is more in the mass which is composed of them. » (*OL*, § 3.9, 266 / 157)

Cependant, comme j'ai pour ainsi dire laissé de côté la difficile question des relations entre le libéralisme et l'utilitarisme chez Mill, je me contente de postuler que l'assertion selon laquelle le bien-être général est maximisé dans une société où chacun dispose de la possibilité de développer librement son individualité est bien fondée. Par contre, il convient de s'arrêter davantage à la question de savoir comment entendre la notion d'« individualité ».

La définition de l'individualité la plus claire qu'il semble possible de dégager de *OL* revient à considérer cette notion comme équivalente à celle d'autonomie (*individuality-as-autonomy*). Conformément à cette acception, une personne réalise son individualité si ce sont bien *ses* choix *personnels* qui orientent *sa* vie et non ceux d'autrui (Arneson, 1980, 480)². Ainsi que l'écrit Joseph Raz,

« [a]utonomy is opposed to a life of coerced choices. It contrasts with a life of no choices, or of drifting through life without ever exercising one's capacity to choose. » (Raz, 1986, 371)

¹ A la suite de Humboldt, Mill utilise l'expression « variety of situations » et non « diversité des genres de vie » comme je le fais ici (*OL*, § 3.2, 261 / 147-148). A ce propos, Riley (1991) parle plutôt de « social pluralism », en précisant toutefois qu'il ne doit pas être confondu avec le pluralisme des valeurs. En effet, Mill est en dernier lieu un utilitariste. A la différence de Berlin, Gray ou Raz, il ne semble pas s'appuyer sur la thèse de l'incommensurabilité des valeurs, mais bien plutôt sur un monisme, certes plus sophistiqué que l'hédonisme benthamien. Voir, à ce propos, la section 2.7.

² Certes, l'autonomie ne recoupe que partiellement ce que Mill entend par « individualité » dans *OL*. Telle qu'il l'utilise, la notion est en vérité polysémique. Voir, à ce propos, Arneson (1980, 478-480) qui signale également deux autres acceptions.

Dès lors, une personne est autonome lorsqu'elle gouverne sa vie conformément à ses préférences et à « sa nature », ou encore lorsqu'elle mène son existence sur la base des valeurs qu'elle s'est choisies et non de celles qu'on lui a imposées. Si tel est effectivement le cas, elle peut alors être considérée comme étant, au moins partiellement, l'auteur de sa propre existence (Raz, 1986, 369-370). Cependant, ainsi que je l'ai souligné à la section précédente, l'approche de Mill n'implique pas que les préférences, les goûts, les valeurs ou les genres de vie pour lesquels optent les individus aient objectivement de la valeur. Ils peuvent tout à fait être dépourvus d'intérêt, banals, voire dignes de mépris. Ce qui importe avant tout pour qu'ils puissent être considérés comme donnant lieu à une forme d'autonomie, c'est qu'ils résultent des choix effectifs des agents eux-mêmes. Comme on l'a vu, Mill estime en effet que, dans une société qui se caractérise par une « atmosphère de liberté », les erreurs sont susceptibles de profiter si ce n'est à l'agent lui-même tout au moins à la société dans son ensemble. Dès lors, si l'individualité telle qu'il l'entend a de la valeur, ce n'est pas parce qu'elle implique nécessairement que l'agent recherche « le bien ». Aussi, même s'ils peuvent évidemment être sujets à une légitime critique, les choix loufoques, irrationnels ou stupides constituent néanmoins des manifestations de l'autonomie individuelle¹.

Pour Mill, l'individualité entendue comme autonomie n'implique toutefois pas une création de soi *ex nihilo*. Car, il est clair que les circonstances, qu'elles soient culturelles, sociales ou autres, dans lesquelles tout individu évolue et se développe ont une influence sur la nature de la personnalité. Mais reconnaître une telle dépendance du caractère individuel au contexte n'implique pas de dénier pour autant la faculté de faire des choix. En vérité,

« this does not mean that every person's character and desires are mechanically determined by social conventions. » (Riley, 1991, 220)

Malgré l'influence des normes et des croyances dominantes sur le destin des individus, ceux-ci sont en général en mesure d'imaginer tout de même des choix de vie alternatifs. Or, si la liberté de mener leur vie à leur convenance tant qu'ils ne causent aucun tort flagrant à autrui leur est reconnue, ils peuvent tenter de réaliser ces choix alternatifs et mener ainsi ce que Mill appelle « des expériences de vie nouvelles et originales »². En dernier lieu, une telle liberté implique la possibilité pour les individus de déterminer par eux-mêmes la valeur qu'ils

¹ Si Arneson (1980) dont je m'inspire ici voit juste, il faut alors reconnaître que le libéralisme perfectionniste défendu par Raz (1986, notamment aux chap. 14-15) s'écarte sensiblement du libéralisme de Mill en dépit du fait qu'il en est volontiers considéré comme l'héritier. Par ailleurs, un passage de *OL* (§ 3.14, 270 / 165) déjà cité au début de la section précédente me semble parler assez clairement en faveur de cette interprétation.

² Pour cette formule bien connue, voir Mill (*OL*, § 4.9, 281 / 185-186).

entendent donner aux traditions et aux mœurs sociales dominantes. Or, le fait de revendiquer un tel droit de les soumettre à un examen critique, voire de s'en détourner, n'implique évidemment pas de nier leur influence. Au contraire, c'est précisément parce que les traditions, les mœurs sociales ou les usages sont susceptibles d'exercer une forte pression sur les individus qu'ils doivent pouvoir être remis en question librement. Toutefois, une telle liberté de critiquer, ou même de rejeter, certaines traditions n'engage pas les individus à adopter à leur égard un point de vue radicalement détaché, à l'image du sujet kantien qui transcende les conditions empiriques de sa propre situation¹.

Même si, au chapitre 3 de *OL*, Mill construit pour l'essentiel son argumentation sur un contraste entre « l'individualité » et « la coutume », son intention n'est, manifestement, pas de priver de toute valeur cette dernière. Ses arguments visent plutôt à contester le pouvoir tyrannique qui, bien longtemps, accordé à la coutume, et qu'il nomme, pour sa part, « despotisme de la coutume »². Lorsque, par passivité ou sous la contrainte, Dupont est, bon gré mal gré, l'esclave des traditions, il ne peut plus véritablement être considéré comme l'auteur de sa propre existence. En effet, ce ne sont plus ses impulsions propres qui orientent ses choix. Contrairement à une société où prévaudrait, selon les vœux de Mill, une « atmosphère de liberté » favorable au développement de l'individualité, une société où les traditions règnent de manière despotique ne manquerait pas, à son avis, d'engendrer un genre de caractère passif favorisant la stagnation sociale.

« The human faculties of perception, judgment, discriminative feeling, mental activity, and even moral experience, are exercised only in making a choice. *He who does anything because it is the custom, makes no choice.* He gains no practice either in discerning or in desiring what is best. The mental and moral, like the muscular powers, are improved only by being used. » (*OL*, § 3.3, 262 / 149-150, je souligne)

Ainsi, bien loin de supposer que le progrès moral puisse être en quelque sorte spontané, Mill encourage plutôt les hommes à prendre en main leur destin et à faire bon usage de leurs facultés aussi bien dans leur vie intellectuelle que morale.

Dans le cadre de sa réflexion éthique et politique, Mill tente de concilier l'optimisme rationaliste des Lumières au souci des premiers romantiques de favoriser le développement de soi et de préserver la diversité face aux tendances uniformisantes de la modernité³. De toute

¹ Une telle critique du libéralisme a en particulier été avancée par Sandel (1982) à l'encontre de Rawls.

² Mill (*OL*, § 3.17, 272-273 / 169-170) oppose le « despotism of custom » au « spirit of liberty », ou encore au « progressive principle ».

³ Par l'entremise de Humboldt (1792), Mill hérite de la notion de « Bildung » des premiers romantiques allemands. Sous des formes diverses, on la retrouve, d'ailleurs, chez des auteurs aussi divers que Herder, Schiller et Marx, par exemple.

évidence, des traditions qu'on considérerait comme des dogmes intouchables ne pourraient que faire obstacle à la diversité. Pour Mill, les vérités doivent donc rester vivantes et les traditions admettre la possibilité d'un réexamen constant. En vertu du raisonnement parallèle qu'il avance en faveur de la liberté d'expression et de la liberté d'action, adopter passivement un genre de vie reviendrait au même qu'accepter une vérité sans connaître les raisons qui la justifient. Toutefois, la critique du « despotisme de la coutume » n'implique pas de dévaloriser par principe l'héritage du passé. Mill est parfaitement conscient que les traditions permettent de transmettre aux nouvelles générations l'expérience accumulée par les précédentes. Cependant, il estime qu'une fidélité servile à leur égard est susceptible d'entraîner une passivité intellectuelle et morale néfaste. En outre, les traditions peuvent aussi être nuisibles dans la mesure où l'expérience des autres peut être trop restreinte, avoir été mal interprétée ou ne pas être adaptée aux circonstances ou au caractère de la personne (*OL*, § 3.3, 261-262 / 148-150). Finalement, la valeur des traditions est donc d'autant plus grande, aux yeux de Mill, qu'elles peuvent être librement adoptées et adaptées aux circonstances particulières.

De même que Karl Marx avec lequel il partageait à la fois les qualités de philosophe et d'économiste, Mill était sensible à la contingence historique des questions éthiques et politiques. Même s'ils divergent à bien des égards, leurs perspectives me semblent susceptibles d'être réconciliées au moins pour reconnaître que le « despotisme de la coutume » constituait une caractéristique essentielle des sociétés précapitalistes. En effet, les individus s'y considéraient, ou tout moins étaient considérés, comme « naturellement » liés, autant par la nécessité physique que du fait de la prégnance des traditions, à une terre, un travail ou une communauté, d'une manière aussi indissoluble qu'un membre à un corps. Mais le développement d'une économie capitaliste fondée sur l'échange a eu pour effet secondaire involontaire de permettre aux individus, ou, selon les circonstances, tout au moins à une partie d'entre eux, de choisir à quelles fins ils entendaient consacrer leurs facultés¹. C'est d'ailleurs ce que souligne Marx dans un passage de *Das Kapital* (1867) dans lequel il évoque l'expérience d'un immigrant français en Californie. A l'image des « aventuriers » qui l'entouraient, ce dernier y exerça une multitude de métiers. Or, selon ce qu'en rapporte Marx, il témoigna avoir tiré de cette expérience de liberté de choix le sentiment d'être « less of a mollusk and more of a man » (Marx cité par Miller, 1989, 212). Dans *Die deutsche Ideologie*,

¹ Voir Miller (1989, chap. 8) qui synthétise le point de vue de Marx sur ces questions. A l'en croire, Marx reconnaissait que, dans une société capitaliste, « [the worker] enjoy a limited measure of negative freedom, and a degree of autonomy » (Miller, 1989, 211).

Marx et Engels (1846) soutiennent, à cet égard, que, sous le communisme, une telle possibilité de développer pleinement ses facultés pourrait constituer la caractéristique dominante de la situation des travailleurs, et non plus prévaloir seulement de manière très partielle comme c'est, malgré tout, le cas sous un régime capitaliste.

« [I]n der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschliesslichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden. » (Marx et Engels, 1846, 33 / 94)¹

Empreint qu'il était de la prudence des empiristes, Mill n'envisageait pas, pour sa part, de telles perspectives enchantées. Mais, comme le souligne Duncan (1973, 243-244), il reconnaissait tout de même que la division du travail entraînée par le capitalisme n'avait, certes, pas que des avantages. Dans la mesure où elle conduit à confiner une grande masse d'individus à exécuter des tâches très restreintes et le plus souvent répétitives, elle a pour effet d'entraver de manière notable le développement de leur individualité. A ses yeux, telle est également la conséquence des inégalités sociales qu'entraîne le capitalisme (Ashcraft, 1998, 180).

Cependant, pour Marx comme pour Mill, il reste que le capitalisme a créé des conditions indéniablement plus favorables à la liberté et à l'autonomie que les sociétés précapitalistes. L'économie de marché génère en particulier de constants changements dans les conditions d'existence qui rendent possibles de nouveaux genres de vie. Par contraste avec les conditions qui prévalaient dans les sociétés précapitalistes, les individus vivant sous un régime capitaliste ne sont donc plus voués par naissance à des rôles sociaux qu'ils n'ont pas choisis. Les cadres sociaux dans lesquels ils étaient auparavant « engloutis » (*engulfed*) ont, du même coup, perdu de leur autorité sur les vies individuelles¹. A cet égard, l'un des atouts du libéralisme millien tient précisément au fait qu'il achève ce processus en garantissant aux individus la liberté complète de développer leurs potentialités conformément à leurs inclinations personnelles. Cependant, dans un régime capitaliste, la pérennité de classes sociales strictement distinctes, qui sont la marque d'inégalités sociales très marquées, a

¹ La traduction française rend ce passage de la manière suivante: « dans la société communiste, où chacun n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut se perfectionner dans la branche qui lui plaît, la société réglemente la production générale, ce qui crée pour moi la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon bon plaisir, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique. » (Marx et Engels, 1846, 33 / 94).

tendance à favoriser le penchant à imposer aux individus les plus défavorisés les valeurs de la classe dominante². Dans ce cas, le libéralisme risque finalement de se réduire à n'être qu'une vaine promesse de libération pour le plus grand nombre. Cependant, comme j'espère l'avoir démontré, l'avantage du libéralisme millien et de son principe de liberté tient au fait qu'il offre un critère indépendant des préférences et des valeurs de la classe dominante pour régler les relations de l'individu à la société. De plus, il ne constitue pas une entrave majeure aux mesures, même radicales, visant à contrecarrer les inégalités pour s'assurer que cette liberté formelle soit aussi réelle pour chacun.

¹ C'est G.A. Cohen qui parle à ce propos d'« englobement » (*engulfment*) (Cohen cité par Miller, 1989, 211).

² Dans les *Principles of Political Economy*, Mill étend d'ailleurs sa critique paternalisme à certaines attitudes prévalant à son époque qui tendaient à considérer les pauvres comme des enfants dépendants et nécessitant une protection. Pour Mill, ce dont ont besoin les travailleurs pauvres, c'est avant tout de davantage de justice, en particulier sous la forme de salaires corrects.

5. Neutralismes

Quel est le cœur du libéralisme en tant que théorie politique ? La défense de la liberté individuelle, est-on tenté de proposer. C'est en tout cas la réponse qui vient le plus spontanément à l'esprit lorsqu'on pense aux libéralismes de J. Locke, W. von Humboldt, B. Constant, J. S. Mill ou I. Berlin, par exemple. Et c'est aussi l'interprétation du libéralisme que j'ai défendue au chapitre 1¹. Pourtant, nombreux sont les libéraux contemporains à avoir soutenu que c'est plutôt la neutralité à l'égard des conceptions de la vie bonne et du bien humain qui constitue le trait le plus caractéristique du libéralisme. Deux des philosophes libéraux les plus connus, Ronald Dworkin (1978) et Charles Larmore (1987, 1996), ont en effet soutenu que le libéralisme se distingue par son agnosticisme quant à ce qui a de la valeur dans la vie ou qui donne sens à l'existence. Ce chapitre traite d'ailleurs pour l'essentiel de leurs approches respectives du libéralisme. Mais même le père de la philosophie politique contemporaine, John Rawls, dont l'œuvre est discutée au chapitre 6, défend une thèse de cette nature. De même que l'Etat libéral laïc est neutre en matière religieuse, il devrait l'être, plus généralement, quant aux conceptions de la vie bonne et du bien humain de ses administrés, à condition, toutefois, que ces dernières ne contreviennent pas aux normes de justice. C'est cette conception du libéralisme que j'appelle *neutralisme*.

A certains égards, le neutralisme s'accorde bien avec ce que bon nombre de libéraux ont reconnu comme des éléments clefs du libéralisme : la liberté individuelle, la tolérance, l'autonomie et le respect des droits, notamment. D'ailleurs, la neutralité est bien souvent considérée elle-même comme un concept qui ne fait qu'élargir la portée de la tolérance libérale. Cependant, au sens où la défendait Locke (1689), la tolérance était très restreinte. Elle n'enjoignait au gouvernement de rester neutre qu'en matière religieuse, et encore uniquement s'agissant des querelles théologiques opposant les différentes sectes protestantes. Par contre, le libéralisme millien professait une forme de tolérance qui, au-delà de la vie

¹ Voir en particulier la section 1.4.

religieuse, s'étendait également à toute la diversité des opinions et des genres de vie. En dépit de son indéniable impartialité à l'égard des genres de vie spécifiques, certains des libéraux neutralistes contemporains lui ont néanmoins reproché de prendre appui sur des fondements philosophiques trop controversés : une forme d'utilitarisme et une doctrine de l'individualité conçue comme l'une des sources essentielles du bien-être humain. Mais, de l'avis de Larmore, notamment, la neutralité libérale devrait plutôt reposer sur des fondements neutres.

De même que dans les deux précédents chapitres, j'entends défendre dans celui-ci le libéralisme millien contre ses contradicteurs contemporains qui font de la neutralité plutôt que de la liberté individuelle, de l'autonomie ou de l'individualité le cœur du libéralisme. Mon objectif est toutefois modeste. Ce que j'espère contribuer à démontrer, c'est que, même si le neutralisme n'est pas dépourvu de cohérence et d'attraits, il n'y a pas d'avantage majeur, mais plutôt des désavantages, à abandonner le libéralisme millien à son profit. Le libéralisme moderne qu'a défendu Mill reste au moins tout aussi plausible que celui qu'avancent Dworkin et Larmore. De plus, il a l'avantage notable de s'accorder avec une conception de la démocratie plus exigeante que celle que présupposent la plupart des neutralistes.

Pour commencer ma discussion du neutralisme, je tente de dégager la genèse de l'idée de neutralité dans les débats qui ont conduit au principe de séparation des Eglises et de l'Etat (section 5.1). Toujours à titre introductif, je poursuis par une brève esquisse historique du débat philosophique autour de la neutralité (section 5.2) et par une présentation de quelques interprétations du concept (section 5.3). Ensuite, je traite de manière plus détaillée de la conception de Dworkin (1978) qui voit dans l'idée de neutralité une implication d'une interprétation libérale de l'égalité (sections 5.4-5.7). Puis, c'est à la conception de Larmore (1987, 1996) qui a soutenu l'idée de fonder de manière neutre la neutralité que je consacre les sections suivantes (sections 5.7-5.11). A l'encontre de son approche, j'essaie de démontrer qu'il y a plus à perdre qu'à gagner à l'adopter. Finalement, je tente de réhabiliter le libéralisme millien en soutenant qu'il est suffisamment impartial à l'égard de la diversité des conceptions de la vie bonne (section 5.12).

5.1 La séparation des Eglises et de l'Etat

Le libéralisme est une doctrine politique qui s'est développée et qui a prospéré à la suite de la Réforme¹. S'il n'entraîne certes pas dans les intentions de Luther ou de Calvin d'en favoriser l'émergence, il reste que les conséquences imprévues de la Réforme et certaines caractéristiques du protestantisme telles que l'insistance sur la relation personnelle à Dieu ont certainement été un levain qui contribua à faire prospérer les idées libérales mais aussi démocratiques. De nos jours encore, les pays de tradition protestante restent d'ailleurs « la patrie » du libéralisme.

Une des caractéristiques du protestantisme tient à son émiettement en une multitude d'Eglises. Cette diversité religieuse n'a d'ailleurs pas été sans jouer un rôle déterminant lors de la fondation des Etats-Unis d'Amérique. Nombreux furent parmi les colons qui s'y étaient établis ceux qui appartenaient à des sectes protestantes victimes de persécutions en Grande-Bretagne. De plus, c'est également un fait bien connu que les Pères fondateurs s'inspirèrent, entre autres, de la philosophie politique de l'une des principales figures de la pensée libérale, John Locke. Contre un pouvoir à la fois absolu et arbitraire, Locke s'était fait, dans ses *The Second Treatise of Government* (1690), l'avocat de la limitation de l'autorité politique par les fins qui, à ses yeux, la justifiait, à savoir la protection de la vie, de la liberté et des biens des citoyens². S'appuyant sur des arguments apparentés, Locke (1689) rédigea également un plaidoyer en faveur de la tolérance religieuse qui, certes, excluait de la portée de cette dernière les catholiques et les athées³. C'est en fait alors qu'il est en exil à Amsterdam, où il côtoie les réfugiés huguenots persécutés par la France suite à la révocation de l'édit de Nantes (1685), que Locke écrit *A Letter Concerning Toleration* (1689). Si sa justification de la tolérance diffère de celle de Mill (*OL*, 1859) dans la mesure où elle souligne l'irrationalité de l'intolérance plutôt que les bienfaits du pluralisme, son argumentation préfigure néanmoins certains des arguments milliens en faveur de la liberté d'expression⁴. Locke admet, en effet, que la tolérance puisse permettre à des opinions théologiques « fausses », ou « absurdes », de se répandre. Mais, à son avis, cela ne justifie pas pour autant des restrictions de liberté de l'Etat, car

¹ Voir Arblaster (1984, chap. 5) et Berstein (1998, 51, 53, ainsi que les chap. 1 à 4). Sur ce point, voir aussi les remarques de Rawls (*PL*, Introduction).

² Ce qu'il appelait les « propriétés ». Le fondement de son argumentation est toutefois théologique. Les hommes ne pouvant concéder plus de pouvoir sur eux-mêmes qu'ils n'en ont reçu de Dieu, ils ne sauraient cautionner un pouvoir politique absolu. Voir Locke (1690, § 23, 13-14 / 192).

³ Pour cette limitation de la portée de la tolérance religieuse, voir Locke (1689, 45-47 / 204-207).

⁴ Voir Waldron (1988) pour une reconstruction des arguments de Locke en faveur de la tolérance.

« *the business of laws is not to provide for the truth of opinions, but for the safety and security of the commonwealth, and of every particular man's goods and person. And so it ought to be ; for truth certainly would do well enough, if she were left to shift for herself.* » (Locke, 1689, 41-42 / 199-200, je souligne)

Dès lors, l'Etat n'a pas à prendre parti dans les querelles théologiques. En vue de garantir la paix publique, il convient plutôt qu'il se tienne en retrait, dans une posture d'arbitre. Sur le plan religieux, l'Etat doit donc rester *neutre*¹.

A la même époque, l'exemple d'une position diamétralement opposée sur la question religieuse est donné en France par Bossuet, le conseiller de Louis XIV. A ses yeux, les persécutions à l'encontre des protestants se justifient en effet tout simplement par le fait qu'ils ont tort alors que les catholiques ont raison (Mendus, 1989, 7). Au contraire, pour Locke, la vérité, ou la fausseté, des propositions théologiques ne saurait constituer un critère légitime pour fonder le recours à la force de l'Etat. Un siècle plus tard, Thomas Jefferson s'en tient d'ailleurs à la même idée dans la loi de l'Etat de Virginie de 1786 sur la liberté religieuse selon laquelle :

« our civil rights have no dependence on our religious opinions, any more than our opinions in physics and geometry » (Jefferson cité par Audi, 1989, 261 n.4).

Pas plus qu'elles ne le sont en physique ou en géométrie, les vérités théologiques ne devraient être reconnues comme valides en politique.

Selon Locke, la confusion entre l'Eglise et l'Etat, de même que le désir de la première d'exercer un pouvoir temporel conduisent à l'intolérance. En dernier lieu, les intrusions du religieux dans le politique mettent en péril la paix publique, ainsi que l'histoire de l'Europe en témoigne d'ailleurs largement.

« It is not the diversity of opinions, which cannot be avoided ; but the refusal of toleration to those that are of different opinions, which might have been granted, that has produced all the bustles and wars, that have been in the Christian world, upon account of religion. » (Locke, 1689, 52 / 212)

Or, en vue de faire obstacle aux conflits d'origine religieuse, l'idée d'ériger un « mur de séparation » entre les Eglises et l'Etat s'est progressivement imposée comme la solution la plus raisonnable². Même s'il limite sensiblement la portée de la tolérance, Locke est sans

¹ Certes, Locke ne recourt pas lui-même à cette image de la neutralité de l'arbitre. Mais celle-ci rend, néanmoins, bien compte du rôle que Locke prête à l'Etat.

² L'expression « mur de séparation » (*wall of separation*) a été utilisée par Jefferson alors qu'il était Président des Etats-Unis. Son ami et successeur, James Madison, partageait ses vues sur cette question, mais, il faut relever

doute l'auteur qui a posé les bases les plus solides en vue d'une telle séparation stricte des Eglises et de l'Etat. Mais c'est encore près de trois siècles qui s'avéreront nécessaires pour parvenir à une réalisation de ce principe qui, bien souvent, reste encore partielle.

Au milieu du XIX^e siècle, il ne faisait pas de doute pour un intellectuel comme Marx (1844, 351-352 / 53-54) que le nouvel Etat américain était le plus avancé en matière de séparation des Eglises et de l'Etat. Marx avait lu les auteurs de son temps qui, tel Tocqueville (1835), rendaient compte de la nouvelle réalité politique qu'incarnait la démocratie américaine. Or, aux Etats-Unis, le 1^{er} Amendement à la Constitution ratifié en 1791 interdit formellement à l'Etat fédéral d'« établir » une quelconque Eglise, et protège, en outre, la liberté religieuse au même titre que la liberté d'expression. Certes, au niveau des Etats, les usages ont été et, à certains égards, restent encore de nos jours assez divers¹. Néanmoins, une décision de la Cour suprême de 1935 a finalement étendu la portée du *Bill of Rights*, c'est-à-dire des dix premiers Amendements, à l'ensemble des Etats. En dépit de certaines entorses plutôt symboliques à la neutralité religieuse, la séparation constitue donc un principe bien ancré dans la réalité institutionnelle américaine².

En France, le combat politique qui mena à une séparation effective des Eglises fut, pour sa part, long et difficile. Certes, la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1789 protégeait déjà la liberté de conscience et la liberté de culte. Mais, il reste que, dans l'immédiat, le processus révolutionnaire ne parvint pas à ancrer de manière durable une authentique séparation des Eglises et de l'Etat. En réalité, tout au long du XIX^e siècle, les relations du politique et du religieux fluctuèrent au gré des changements de régimes. Et ce n'est qu'avec la troisième République qu'à partir des années 1880, une marche progressive s'engagea vers une séparation effective. Le processus aboutit à la célèbre « loi de 1905 concernant la séparation des Eglises et de l'Etat ». Cependant, les réflexions qui y menèrent furent, à bien des égards, de même nature que celles qu'avançaient déjà Locke ou Jefferson. C'est ce qui ressort, par exemple, des propos tenus par un pasteur dénommé Lafon à

qu'il défendait en outre le droit de *ne pas* avoir de convictions religieuses du tout. Voir, à ce propos, Audi (1989, 261 n.4) et aussi Haarscher (2004, 102).

¹ En vérité, ainsi que le rappelle Rawls (1997, 166 n.75), la plupart des colonies américaines connurent à l'origine une forme d'« établissement ». Par ce terme, on entend signaler le fait qu'un Etat reconnaît une Eglise et lui confère des privilèges. La Grande-Bretagne, de même que le Danemark, la Finlande ou la Grèce, par exemple, connaissent encore de nos jours un tel régime. Mais, la nature des avantages tirés de l'« établissement » varie considérablement selon les cas.

² L'inscription de « In God We Trust » sur les pièces de monnaie, l'invocation de Dieu dans les actes de la vie publique, la devise nationale « One Nation under God » ou la participation ostentatoire de personnalités publiques à des cérémonies religieuses peuvent être rangées parmi ces entorses à la neutralité religieuse. Voir, à ce propos, Audi (1989), ainsi que Atherton *et alia* (2004, 88-99). Haarscher (2004, 104) souligne le caractère avant tout « symbolique » de ces entorses, même s'il reconnaît qu'elles ont tendance à officialiser une forme de marginalisation des agnostiques et des athées.

l'occasion des débats publics précédant son adoption. Consciemment ou non, Lafon fait écho aux arguments lockéens lorsqu'il écrit :

« Je suis, et tous les protestants avec moi, pour la laïcisation complète de l'Etat. *L'Etat n'a pas, par fonction, à distribuer aux citoyens les vérités ou les erreurs de la religion.* Il est sur un autre terrain : ce qu'il distribue, c'est la justice, la liberté, le bien-être. La religion est affaire de conscience, l'affaire de la conscience individuelle. L'Etat n'a qu'à s'abstenir complètement de toute participation et de toute action dans le domaine religieux, et il a le droit d'exiger en retour des Eglises qu'elles ne se mêlent pas de vouloir le dominer, de le façonner à leur gré. » (Lafon cité par Mayeur, 1991, 28-29, je souligne)

Lafon exprime ici un point de vue très répandu dans des milieux protestants français qui jouèrent un rôle clef en faveur de la loi. Rejoints sur cette question par les leaders socialistes, Jean Jaurès et Aristide Briand, les protestants défendaient, en effet, le principe d'une séparation « libérale » plutôt que délibérément hostile aux Eglises¹. Or, selon l'approche libérale de Locke, la fonction de l'Etat est précisément de veiller aux seuls « intérêts civils » des citoyens et non au salut de leur âme. Ainsi, Eglises et Etat ont des origines différentes et poursuivent des fins clairement distinctes. C'est en cela que réside la principale justification de leur séparation².

Cependant, d'autres raisons ont également été avancées pour justifier la séparation. Si tant est qu'il fût possible de reconnaître l'ensemble des Eglises, il reste que nombreux sont les citoyens à ne pas être croyants et qui n'appartiennent donc à aucune d'entre elles. Or, lorsque l'Etat a un parti pris religieux, il est susceptible de traiter de manière inégale croyants et non-croyants¹. De plus, lorsque l'Etat accorde des privilèges à certaines Eglises, son action peut également entraîner des inégalités de traitement entre citoyens de confessions différentes. Enfin, comme le relevait déjà James Madison sur la base de l'expérience de la Pennsylvanie antérieure à la fondation des Etats-Unis, le fait de s'abstenir d'« établir » une Eglise ne conduit pas nécessairement un affaiblissement de la vie religieuse. Avec le recul historique, cette remarque peut d'ailleurs valoir d'une manière générale pour les Etats-Unis. En dépit de la séparation des Eglises et de l'Etat, la religion a, en effet, toujours joué un rôle décisif dans la société américaine. Certes, il est possible que les effets de la laïcisation soient différents d'un côté et de l'autre de l'Atlantique. Car, de nos jours, on constate en Europe un phénomène de désaffection à l'égard des Eglises qu'il est d'usage de nommer en anglais « the unchurching of Europe » (Gauchet, 1998, 21-22). Mais, comme le montre bien le cas des Etats-Unis, il reste qu'il n'y a pas de raison de principe qui fasse obstacle à une vie religieuse

¹ Voir Mayeur (1991) pour un aperçu des débats qui ont accompagné l'adoption de la loi de 1905.

² Voir Locke (1689, 17-18 / 168-169, 26-27 / 179-180).

dense sous des institutions laïques. En tout état de cause, il en va ainsi tant que la conception de la « laïcité » n'implique pas à un parti pris de l'Etat à l'encontre des Eglises et de la religion en général².

A ma connaissance, la meilleure synthèse des principaux arguments avancés en faveur de la séparation a été formulée par John Rawls lorsqu'il écrit :

« It protects religion from the state and the state from religion ; it protects citizens from their churches and citizens from one another. » (Rawls, 1997, 166)

Autrement dit, autant les Eglises que l'Etat et les citoyens ont des avantages à tirer d'un régime de séparation. Dans un contexte social caractérisé par la diversité des opinions religieuses, morales et philosophiques, la liberté de conscience et la liberté religieuse des citoyens sont donc mieux protégées par un Etat laïc qui s'abstient d'intervenir dans les affaires religieuses tant que chacun respecte les droits d'autrui. Lorsqu'il ne se mêle pas de garantir « le salut » de ses citoyens, l'Etat est donc mieux en mesure de remplir ses principales fonctions, par exemple, en garantissant la liberté, la justice, de même que des conditions favorables au bien-être des citoyens.

Les arguments soutenant le principe de séparation des Eglises et de l'Etat sont donc nombreux. Pour les fonder plus solidement, on peut, par exemple, s'appuyer sur la valeur intrinsèque de la liberté individuelle dans une perspective libérale, ou encore invoquer les effets néfastes des interventions pour la paix civile ainsi qu'en témoignent l'histoire de même que certaines situations contemporaines. Dans un esprit apparenté à celui de Locke et de Jefferson, il est devenu banal de nos jours de souligner que les citoyens ont tout à gagner à ne pas mêler l'Etat à des controverses sur les « vérités théologiques ». Car, le plus souvent, elles semblent sans fin et donc insurmontables. D'ailleurs, c'est précisément sur la généralisation de ce type d'argument que ses partisans fondent la neutralité libérale à l'égard des conceptions de la vie bonne et du bien humain.

¹ Voir Audi (1989) qui souligne que cet aspect de la question a souvent été négligé aux Etats-Unis.

² Une tendance assez répandue en France conduit à attribuer à la laïcité une fonction qui va parfois bien au-delà de la simple séparation des Eglises et de l'Etat, et de la neutralité religieuse. C'est, à mon avis, ce qui ressort d'un récent rapport officiel sur la question (cf. Stasi, 2003). Telle est tout au moins la tonalité générale du rapport. Mais, en matière de mesures concrètes, seule l'interdiction du voile islamique à l'école publique, envisagée comme très souhaitable, semble problématique du point de vue d'une conception plus étroite et moins partisane de la laïcité. Pour un exemple d'une conception de la laïcité trop ambitieuse, quelque peu partisane et, au bout du compte, probablement inapplicable, voir les réflexions du pédagogue et philosophe Philippe Meirieu (2004, 57-60).

5.2 Brève histoire de la neutralité libérale

Après plus de trente ans de débats dans le monde anglophone, l'idée de « neutralité » de l'Etat tend aujourd'hui à se répandre en France. C'est en général le constat que nos sociétés contemporaines sont caractérisées par diverses formes de pluralisme qui incite à considérer la neutralité de l'Etat comme une interprétation de l'héritage libéral adéquate dans les circonstances historiques présentes¹. Evoquant volontiers la période qui suivit la Réforme durant laquelle les controverses politico-religieuses révélèrent leur potentiel de nuisance au prix de persécutions et de conflits sanglants, les partisans contemporains de la neutralité soutiennent que, d'une manière plus générale, les controverses sur ce qui donne sens et valeur à la vie devraient également être mises entre parenthèses lorsque sont en question les termes essentiels du « vivre ensemble ». Car, lorsque ces controverses ont un caractère moral ou philosophique, elles sont, bien souvent, aussi peu susceptibles d'être dépassées que les controverses religieuses. Dès lors, il conviendrait que l'Etat libéral s'en tienne à une position de neutralité quant à la vie bonne ou au bien humain.

Si le pluralisme constitue un facteur décisif qui incite à opter pour la neutralité de l'Etat, il reste que les raisons avancées en sa faveur sont nombreuses. En vérité, face au pluralisme, rien n'empêche *a priori* d'envisager que l'Etat ait recours à la force ou aux menaces. Il est donc nécessaire d'avancer d'autres raisons pour justifier la neutralité². Aussi, les neutralistes soulignent-ils, par exemple, qu'un Etat non neutre serait facteur d'oppression, voire même d'instabilité politique, ou encore qu'il contreviendrait au respect égal dû à tous les citoyens. Un Etat non neutre serait également susceptible de porter atteinte à l'autonomie des citoyens. Et surtout, il recourrait nécessairement à des jugements de valeur qui pourraient être sujets à l'erreur ou impossibles à fonder rationnellement. De tels arguments ont manifestement un air de famille avec ceux que Locke ou Mill avançaient en faveur de la tolérance. Cependant, plusieurs neutralistes de premier plan ont prétendu surmonter les difficultés qu'ils considèrent comme inhérentes aux formes antérieures de libéralisme en plaçant au cœur de leur propre conception du libéralisme un principe de neutralité. C'est en

¹ Sur les rapports entre pluralisme et libéralisme, voir le chapitre 2. Selon Walzer (1998, 20), « [l]es formes de la coexistence n'ont jamais fait l'objet d'un débat plus large qu'aujourd'hui, tant la proximité de la différence, la rencontre quotidienne avec l'autre sont, comme jamais auparavant, intensément vécues. » De plus, il en irait ainsi, selon lui, « de plus en plus uniformément dans le monde entier. »

² Pour cet argument, voir Larmore (1987, 50-51).

particulier le cas de Dworkin (1978), de Larmore (1987, 1996) et, avec certaines nuances, de Rawls (*PL*, *JF*)¹.

Dans le débat anglophone, la première occurrence du terme « neutre » pour qualifier l'attitude requise de la part de l'Etat à l'égard de ses citoyens est en général attribuée à Robert Nozick (1974, 33, 271-273)². Mais, si on peut estimer *a posteriori* que l'idée de neutralité était sous-jacente aussi bien à l'œuvre maîtresse de Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), qu'à *A Theory of Justice* (1971) de John Rawls, il reste que c'est plutôt le philosophe du droit américain Ronald Dworkin qui, le premier, plaça au cœur de sa conception du libéralisme l'idée de neutralité. En effet, c'est bien Dworkin qui semble avoir engagé le débat par un article intitulé tout simplement « Liberalism », dont la première version date de 1978³. En regard de ce que j'ai dit plus haut des débats autour de la séparation des Eglises et de l'Etat, il n'est pas indifférent que Dworkin soit américain, de même que la plupart des auteurs qui, au moins dans un premier temps, ont contribué à la diffusion de ce principe⁴. D'un point de vue historique, il est en effet frappant que le thème de la neutralité de l'Etat se soit répandu précisément à un moment où, aux Etats-Unis, le fondamentalisme religieux connaissait un renouveau et cherchait un débouché politique du côté des conservateurs. Même si, comme le remarque Rawls (1997, 166-167) la remise en question de la séparation des Eglises et de l'Etat par les milieux religieux ultraconservateurs a été l'une

¹ Le cas de John Rawls est traité séparément au chapitre 6. Si l'on s'accorde en général à reconnaître que l'idée de neutralité intervient au niveau des fondements de la théorie politique de Rawls, il faut cependant relever qu'il n'a pas grande estime pour ce concept. Il en parle comme d'un simple « accessoire de scène » (*a stage piece*) qui a des connotations trompeuses. Dès lors, il préfère s'abstenir d'y recourir (cf. *PL*, V, § 5.1, 190-191 / 234-235). Dans l'approche rawlsienne, c'est plutôt la notion de « priorité du juste sur le bien » (*priority of the right over the good*) qui joue le rôle attribué habituellement au principe de neutralité.

² Voir, à ce propos, les quelques remarques historiques de Waldron (1989, 61-62). Au sens strict, l'idée de neutralité libérale est donc entrée dans le débat philosophique anglophone dans les années 1970. Lorsqu'ils soutiennent que « [l']idée de neutralité s'est formée en même temps que se constituait l'Etat moderne, c'est-à-dire pendant et à la suite des guerres de religion », Zarka et Fleury (2004, 57) attribuent à un concept contemporain une généalogie qui vaut plutôt pour l'idée de tolérance.

³ Mes références à cet article renvoient à la version figurant dans Dworkin (1985). Pour cette édition, l'auteur a simplement mis à jour les données factuelles sur la situation politique aux Etats-Unis.

⁴ Pour m'en tenir aux principaux, il convient de mentionner Robert Nozick, Bruce Ackerman, Charles Larmore, Richard Arneson, Thomas Nagel (bien que de manière moins explicite), Jeremy Waldron, et un auteur canadien, Will Kymlicka. Même s'il n'utilise pas, à proprement parler, le terme de « neutralité », John Rawls est le plus souvent considéré comme un neutraliste (Sher, 1997, 2 n.1, 26 n.6) et même, fréquemment, comme le plus éminent d'entre eux (Raz, 1986, 117, 134). Comme en témoigne la publication de Goodin et Reeves (1989a), l'idée de neutralité s'est également répandue en Grande-Bretagne où des auteurs comme, par exemple, Brian Barry, David Miller ou Peter Jones la défendent. En France, l'usage du terme « neutralité » en philosophie politique est plus récent. C'est le débat public de ces dernières années sur la laïcité qui l'a en quelque sorte « lancé ». On trouve des occurrences de ce concept, mais de manière assez peu favorable, jusque dans un rapport officiel sur la laïcité (Stasi, 2003). Des publications récentes sur le même thème comme, par exemple, Zarka et Fleury (2004) y font également appel. Mais, à mon avis, Ogien (2003, 2004 et 2007) est l'un des rares philosophes français à s'y référer en ayant une bonne connaissance des débats anglophones. A ma connaissance, le meilleur article sur la question en français a été publié dans une revue francophone canadienne. Il est l'œuvre

constante de l'histoire américaine, sans que jamais ils ne parviennent d'ailleurs à un véritable succès sur le plan fédéral, les pressions politiques que leurs lobbies exercent sont bien réelles¹. D'ailleurs, l'enjeu ne porte pas uniquement sur des questions religieuses telles que la prière à l'école publique, par exemple. A la manière de ce qu'on appelait les « lois bleues », par lesquelles les puritains de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle imposaient, par exemple, la prohibition de l'alcool, des intrusions moralistes dans la vie sexuelle d'adultes consentants (et même mariés) ou la censure, il s'agit toujours, de nos jours, de tentatives d'imposer des comportements privés au nom de valeurs religieuses à des individus qui ne les partagent pas². Un des exemples les plus frappants à cet égard est donné par les querelles politico-juridiques sans fin autour de la question de l'avortement. Face à de telles entreprises moralistes et paternalistes, le principe de neutralité impose des restrictions au genre de mesures qu'un gouvernement ou un législateur peut légitimement introduire. A cet égard, il n'est pas sans similitude avec le principe de liberté, Mill étant d'ailleurs volontiers considéré comme un précurseur de l'idée de neutralité³.

Si la neutralité est bien souvent considérée comme un élément essentiel du libéralisme, ainsi que le soutenait Dworkin (1978) ou que le développera plus tard Larmore (1987, 1996), il convient toutefois de relever qu'elle n'a pas eu, depuis son apparition dans le débat philosophique, que des partisans parmi les philosophes libéraux. En effet, des voix discordantes ont en permanence accompagné le débat autour de la neutralité au sein même du camp libéral⁴. Car, même si le neutralisme peut s'accorder avec certains éléments clefs de la tradition libérale, il reste que, dans ses variantes défendues en particulier par Dworkin, Larmore et Rawls, il entraîne néanmoins une réorientation majeure par rapport à ce que l'on entendait par « libéralisme » plus particulièrement au XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Dans la mesure où le neutralisme implique de faire passer au second plan, voire même de rejeter, des idéaux tels que la liberté individuelle, l'autonomie ou l'individualité qui ont longtemps été considérés comme le coeur du libéralisme, tous les philosophes libéraux

d'un philosophe latino-américain, Pablo Da Silveira (1996), qui a mené ses recherches à l'Université de Louvain en Belgique.

¹ Pour des exemples récents, voir *Le Monde*, 22-23 mai 2005.

² Sur les puritains, voir Atherton (2004, 91-94). A cet égard, la démarche du mouvement américain appelé « the moral majority » manifeste clairement l'ambition d'exercer, pour l'exprimer dans les termes de Mill, une forme de « tyrannie de la majorité » et de « police morale ».

³ Pour une tentative de reconstruction d'une idée de neutralité chez Mill, voir Rudisill (2000). Waldron (1989, 67) considère également que Mill défendait une forme de neutralité en particulier au chapitre 1 de *On Liberty*.

⁴ Joseph Raz (1986, chap. 5-6) et George Sher (1997) sont, sans doute, les deux auteurs libéraux les plus importants à rejeter l'idée de neutralité. On peut citer également John Skorupski (1999), Steven Wall (1998), Richard Kraut (1999) et Stephen Macedo (1990).

contemporains ne sont pas disposés à admettre une telle liquidation d'héritage à son profit¹. Cependant, ce sont aussi les difficultés inhérentes à une position neutraliste qui ont amené l'idée de neutralité à faire l'objet des critiques conjuguées aussi bien de libéraux que d'antilibéraux (conservateurs, radicaux, etc.)². Face à une telle multitude de critiques, les partisans de la neutralité ont eu tendance à réduire la portée d'un concept auquel ils avaient accordé, dans un premier temps, une importance décisive. Même s'il paraît un peu prématuré d'annoncer la fin du neutralisme, certains libéraux signent déjà son faire-part de décès. C'est le cas en particulier de Richard Arneson (2003) qui, après avoir été l'un des membres du camp neutraliste, a publié un article de synthèse très critique sur les derniers développements du débat autour de la neutralité. Le titre de l'article parle d'ailleurs de lui-même : « Liberal Neutrality on the Good : An Autopsy » (2003).

Si l'idée de neutralité a, certes, séduit beaucoup de monde, il reste qu'elle soulève de nombreuses questions auxquelles il n'est pas toujours aisé d'apporter des réponses claires. Il n'est d'ailleurs pas rare que les neutralistes reconnaissent eux-mêmes que la neutralité n'est pas une idée simple³. En gros, il me semble que les principales questions qu'on peut se poser à son propos sont les suivantes :

- (a) **Comment être neutre ?** La neutralité doit-elle porter sur les effets ou les justifications ?
- (b) **Quelle est la portée de la neutralité ?** Quels agents doivent être neutres et sur quels objets ?
- (c) **Pourquoi être neutre ?** Quelles sont les raisons morales qui incitent à adopter un principe de neutralité ?

¹ Lorsque je parle de « rejeter » l'idéal de la liberté individuelle, j'ai à l'esprit en particulier la position défendue par Dworkin (1978), qui propose de fonder le libéralisme plutôt sur une conception libérale de l'égalité. Voir, sur ce point, les sections 5.4 à 5.7. Mais il est clair que la liberté individuelle joue un rôle décisif pour tous les libéraux qu'ils soient neutralistes ou non, et donc également pour Dworkin.

² Parmi les auteurs antilibéraux qui rejettent l'idée de neutralité, on peut citer, par exemple, Chantal Mouffe, Raymond Geuss et Susan Mendus, pour leurs critiques de gauche, et Timothy Hurley, pour sa critique de droite. En général, les communautariens rejettent également la neutralité. Une part notable du débat qui a opposé libéraux et communautariens porte d'ailleurs précisément sur cette question. Pour un aperçu, voir Mulhall et Swift (1996), ainsi que les textes réunis par Berten et *alia* (1997). Toutefois, Michael Walzer (1992) et David Miller (1989, chap. 3) font exception. La question de savoir si les communautariens sont, malgré tout, des libéraux reste d'ailleurs objet de controverses.

³ Pour Waldron (1989, 63), « neutrality itself is far from a straightforward concept. » Miller (1989, 75) s'est d'ailleurs exprimé dans le même sens : « The idea of neutrality is, in fact, a fairly complex one. » Quant à Rawls (*PL*, V, § 5.1), comme je l'ai déjà signalé, il renonce à y recourir en raison de son caractère ambigu. Tout en soulignant sa popularité parmi les philosophes libéraux, Da Silveira (1996, 228) admet toutefois qu'elle « reste problématique ». Pour sa part, Ackerman en vient presque à regretter d'en avoir fait usage : « Perhaps I made a mistake, some time ago, in helping popularize the notion that something called Neutrality was at the heart of contemporary liberalism. But perhaps not. » (Ackerman cité par Da Silveira, 1996, 228, n.2).

Mon intention n'est certes pas de traiter de manière exhaustive l'ensemble de ces questions dans les sections qui suivent. Pour l'essentiel, je me concentrerai plutôt sur les raisons avancées par Dworkin (1978) et Larmore (1987, 1996) pour considérer la neutralité comme le cœur du libéralisme. Autrement dit, c'est plutôt à l'examen de certaines réponses apportées à la question (c) que je me consacrerai. Cependant, ce que j'ai dit jusqu'ici de la neutralité apporte au moins une réponse claire à une partie de la question (b). Habituellement, les neutralistes considèrent que leur principe impose une contrainte à la relation qu'entretient l'Etat avec ses citoyens plutôt qu'à celle que des organismes privés (entreprises, Eglises, associations, par ex.) peuvent avoir avec des particuliers ou avec leurs membres. En outre, à l'image de Rawls et de Larmore, la plupart des neutralistes en sont venus à considérer la neutralité comme une contrainte qui devrait porter sur la définition des principes politiques fondamentaux, en particulier les principes constitutionnels.

5.3 Comment être neutre ?

Avant de m'engager dans l'examen des arguments de Dworkin et Larmore, j'aimerais toutefois m'arrêter brièvement à la question (a), c'est-à-dire au problème de la définition de la neutralité. Qu'entend-on précisément par « neutralité » de l'Etat ? De fait, de nombreuses manières d'être « neutre » ont été discutées dans la littérature. Une alternative de base consiste à distinguer la neutralité des effets de la neutralité de la justification. La *neutralité des effets* implique que l'action de l'Etat soit neutre quant à ses conséquences sur les conceptions du bien ou sur les personnes qui y adhèrent. Elle peut prendre deux formes différentes : (i) sa variante *négative* contraint l'Etat à renoncer à des politiques ayant des effets inégaux sur les conceptions du bien ou sur les personnes qui y adhèrent ; (ii) sa variante *positive* invite l'Etat à compenser par des mesures positives les effets inégaux de ses politiques sur les conceptions du bien ou sur les personnes qui y adhèrent¹.

Pour faire ressortir le contraste entre ces deux formes de neutralité des effets, prenons un exemple simple auquel des autorités politiques pourraient avoir à faire face. Admettons que deux groupes de citoyens aux genres de vie fort différents aient des vues conflictuelles quant à la réglementation qui devrait prévaloir sur les eaux, ainsi qu'aux abords, d'un lac

¹ A propos de la distinction entre la conception négative et la conception positive de la neutralité des effets, voir Mendus (1989, 131-133 et aussi 83-85) qui donne quelques exemples d'applications.

appelé Neuman. Au centre du conflit qui les opposent se trouve l'idée défendue par les uns d'y interdire la navigation motorisée. Par hypothèse, les dimensions réduites du lac Neuman ne permettent pas de se contenter de créer des zones protégées. L'interdiction, si elle devait effectivement être prononcée, porterait donc nécessairement sur toute son étendue. En outre, il n'y a pas à proximité du lac Neuman d'autre lac pour lequel la réglementation pourrait être différente. D'un côté, les amateurs de navigation motorisée, de ski nautique et de pêche estiment qu'une interdiction constituerait une entrave pour ainsi complète aux activités qui occupent tous leurs loisirs et qui, à leurs yeux, contribuent de manière essentielle à donner de la valeur à leur existence. En outre, une telle mesure d'interdiction serait formulée au nom de valeurs qu'ils ne partagent pas, ou, tout au moins, qui ne sont pas au cœur de leur conception de la vie bonne. D'un autre côté, des personnes soucieuses de défendre l'environnement et la faune s'alarment de longue date des conséquences néfastes de la navigation motorisée sur le lac Neuman. Sur la base d'expertises scientifiques, elles relèvent que cette région héberge une faune en voie de disparition que la croissance constante des loisirs motorisés met, à brève échéance, sérieusement en danger. A une activité touristique nuisible du point de vue environnemental, les défenseurs de la nature et de la faune proposent de substituer des activités respectueuses de la nature qui, en sus, pourraient avoir une valeur éducative pour les jeunes générations.

Dans un tel cas, si l'on tente d'appliquer successivement les deux variantes de neutralité des effets, des difficultés ne manquent pas d'apparaître. En effet, la variante négative s'avère inutilisable. Quoi que fassent les autorités politiques, c'est-à-dire qu'elles décident d'intervenir en promulguant une interdiction ou qu'elles s'en abstiennent, leur politique aura, en effet, des conséquences inégales sur les deux conceptions de la vie bonne qui sont concernées¹. « Ne pas intervenir » aurait pour effet de laisser l'environnement se dégrader au grand dam des amis de la nature, et « intervenir » priverait les amateurs de loisirs motorisés de la possibilité de s'y adonner. Quant à la variante positive de la neutralité des effets, elle peut sembler, à première vue, plus plausible. Mais les possibilités de compenser les effets inégaux d'une politique sont, dans ce cas, quasi inexistantes. En effet, les ressources, qu'elles soient naturelles ou même financières, sont limitées. D'ailleurs, ce n'est pas que dans

¹ Evidemment, on pourrait soulever des objections contre l'idée que faire, par exemple, du ski nautique pendant ses loisirs constitue une conception de la vie bonne. Or, lorsque Dworkin (1978, 191 / 239) évoque le cas d'un individu aux yeux duquel regarder la télévision en buvant de la bière est ce qui a de la valeur dans l'existence, il entend souligner de manière comparable que même une telle occupation peut constituer un élément important d'une conception de la vie bonne. Il en va de même dans mon exemple qui prend donc acte du penchant des neutralistes à accepter les conceptions de la vie bonne comme *données*.

ce cas qu'il en va ainsi. Rares sont, en réalité, les cas où des possibilités de compensations satisfaisantes sont sérieusement envisageables.

Les difficultés d'application de la neutralité des effets la rendant peu plausible, il n'y a donc rien de surprenant à ce qu'elle n'ait trouvé que peu de partisans¹. Mais, même si peu nombreux sont ceux qui la défendent explicitement, il arrive que le raisonnement de certains neutralistes glisse inopinément d'une neutralité de la justification à une neutralité des effets². Pour expliquer de tels glissements, on pourrait toutefois invoquer le fait que l'examen des effets d'une politique est peut-être le meilleur moyen de s'assurer que sa justification est effectivement neutre. Cependant, il est douteux que tel soit bien le cas. Car, il n'est pas rare que les effets d'une politique ne disent pas grand-chose de la nature des raisons qui la justifient. En outre, les auteurs qui rejettent la neutralité des effets soulignent qu'en pratique, il s'avère souvent très difficile, voire même impossible, de prédire de manière précise les effets d'une politique sur les conceptions du bien ou sur les personnes qui y adhèrent. Enfin, ils soulignent également que la neutralité des effets ne pourrait être applicable que si nous disposions d'un moyen fiable pour comparer les effets des politiques publiques. Mais, s'accordent-ils à reconnaître, un tel critère de comparaison fait défaut³.

Etant donné les difficultés majeures que rencontre la neutralité des effets, c'est plutôt la *neutralité de la justification* qui constitue la variante de neutralité la plus courante que défendent les libéraux⁴. Cette forme de neutralité implique de renoncer à toute justification d'une politique qui postulerait la prétendue supériorité d'une conception de la vie bonne ou du bien humain. A titre d'exemple, admettons que, dans un pays P, les dispositions du droit civil sur le mariage n'incluent pas la possibilité de divorcer. La principale raison qui justifierait cette particularité tiendrait au fait qu'au pays P, le catholicisme est la confession majoritaire et qu'il a, pour ainsi dire, statut de religion d'Etat⁵. Or la doctrine officielle du Vatican exclut, jusqu'à nos jours, toute possibilité de divorce. Il va de soi que, du point de vue de la neutralité de la justification, une telle politique devrait être considérée comme non neutre, puisqu'elle ferait appel à la prétendue supériorité d'une conception de la vie bonne et du bien humain

¹ Goodin et Reeves (1989b, 202), de même que Miller (1989, chap.3, section II), font toutefois exception.

² Cela semble bien être le cas de Dworkin (1978). Voir, à son propos, les sections 5.4 à 5-7. Pour sa part, Arneson (2003, 4 n.7) considère qu'il en va ainsi, parfois, chez Kymlicka.

³ C'est un point que soulignent Mendus (1989, 84) et Waldron (1989, 67).

⁴ Discutant les arguments des principaux neutralistes, Sher (1997, 23) ne prend d'ailleurs en considération que cette seule variante de neutralité.

⁵ Tel a été longtemps le cas de l'Italie où ce n'est que dans les années 1970 que le droit au divorce a été introduit en dépit de l'opposition de l'Eglise catholique. Même si prévalait un certain flou sur le plan du droit, le catholicisme romain y avait, *de facto*, statut de religion d'Etat jusqu'à cette époque. Voir, à ce propos, Haarscher (2004, 55-56). De manière identique, ce n'est qu'en 2004 que le Chili a reconnu le droit au divorce.

pour refuser une possibilité légale à des individus qui ne partagent pas cette conception ou qui, tout au moins, ne la partagent pas sans réserves.

Les exemples d'entorses à la neutralité de la justification faisant appel à des doctrines religieuses sont particulièrement clairs et fréquemment cités. Mais, comme je l'ai souligné à la section 5.1, les arguments qui parlent en faveur du respect d'une stricte séparation des Eglises et de l'Etat sont nombreux et solides. Il n'est donc pas indispensable de recourir à l'idée de neutralité de la justification pour fonder une telle politique. Comme je tenterai de le démontrer en examinant les neutralismes de Dworkin et surtout de Larmore, on peut en outre douter qu'il soit judicieux de priver l'Etat libéral de toute possibilité de justifier son action sur la base de valeurs ou d'idéaux prêtant sensiblement moins à controverse que des idéaux religieux, sans qu'ils ne soient, pour autant, unanimement reconnus. Tel est le cas, par exemple, de valeurs typiquement libérales telles que la liberté individuelle, l'individualité et l'autonomie qui sont au cœur du libéralisme millien.

De plus, si la neutralité de la justification semble plus plausible que la neutralité des effets, il reste qu'elle peut également rencontrer des difficultés d'application. En effet, il y a souvent de nombreuses raisons qui concourent à l'introduction d'une politique P. Dès lors, comment s'assurer que les raisons qui ont conduit à l'adoption de P respectaient effectivement la clause de neutralité de la justification ? A cela s'ajoute le fait que les neutralistes ont parfois tendance à considérer que les raisons liées à des objectifs politiques très consensuels, tels la paix civile ou la prospérité économique, ne sont *a priori* pas suspectes d'entraîner des partis pris quant à la prétendue supériorité d'une conception de la vie bonne ou du bien humain. S'il est raisonnable de supposer que tout un chacun souhaite à la fois vivre en paix et dans un environnement économique prospère, de tels buts politiques sont toutefois trop vagues et généraux pour que l'on puisse supposer qu'ils ne sont en aucun cas susceptibles de fonder des politiques très controversées. Même la paix ou la croissance économique perdent leur innocuité envers les conceptions de la vie bonne ou du bien humain lorsqu'elles servent à justifier des politiques qui mettent en péril l'environnement ou les cultures autochtones, par exemple. Leur acception peut donc impliquer des partis pris en faveur, voire à l'encontre, de certaines conceptions de la vie bonne et du bien humain.

En dépit de telles objections, il reste qu'à première vue, la neutralité de la justification semble la mieux à même de reformuler certains idéaux, tels que la liberté individuelle et la tolérance, qui sont au cœur des libéralismes de Locke et de Mill. De toute évidence, ainsi que l'entendait Locke, la tolérance religieuse n'entraîne nullement une forme de neutralité des effets. De fait, Locke ne s'intéresse pas aux effets égaux ou inégaux de l'action de l'Etat sur

les diverses sectes. Ce qu'il souligne plutôt, c'est qu'il convient d'exclure *certaines raisons*, plus spécialement celles qui ont trait au « salut » des citoyens, pour justifier l'action de l'Etat¹. Pour sa part, le libéralisme millien exclut également de faire appel à *certaines raisons*. Mais, dans ce cas, c'est aux raisons moralistes et paternalistes qu'il convient de renoncer lorsqu'il s'agit de justifier le recours à la contrainte de l'Etat. Dans la mesure où le bien d'un individu, tel que le conçoit autrui ou l'Etat, ne constitue jamais, aux yeux de Mill, une raison valide pour justifier des interventions coercitives, le libéralisme millien implique également une forme de neutralité de la justification. C'est donc dans la continuité de cette tradition libérale qui impose des restrictions au genre d'arguments qui peuvent être invoqués pour justifier l'action de l'Etat que prend place la doctrine de la neutralité de la justification.

Toutefois, cette fidélité du libéralisme neutraliste à l'égard des libéralismes lockéen et millien a aussi ses limites. Ainsi que je l'ai rappelé, la théorie politique de Locke reposait, en fait, sur des fondements théologiques. Quant au libéralisme de Mill, j'ai souligné au chapitre précédent qu'en dernier lieu, il s'appuyait sur un idéal d'individualité entendue comme autonomie². D'ailleurs, comme le relève Waldron,

« most liberal thinkers (Locke, Kant, Mill, certainly) have believed that both the rectitude of liberal principles and the superiority of certain ways of life over others could be objectively established. » (Waldron, 1989, 73)

Ainsi, par exemple, il ne fait pas de doute qu'aux yeux du féministe libéral qu'était Mill, le genre de vie d'une femme indépendante menant son existence comme elle l'entend, telle la célèbre voyageuse Ella Maillard, a davantage de valeur que celui d'une Mormone qui, de son propre chef, accepte de se soumettre à la coutume patriarcale du mariage polygame³. Dans la perspective du libéralisme millien, une telle différence d'appréciation entre ces deux genres de vie tire sa source de la valeur ultime attribuée à l'individualité entendue comme autonomie. Or c'est justement cette valeur qui fonde la forme de neutralité qu'à mon avis, il est légitime d'attribuer au libéralisme millien. Si le bien humain consiste donc avant tout dans le fait de mener une existence autonome, c'est précisément par respect pour cet idéal que Mill engage l'Etat à rester neutre et à s'abstenir d'intervenir de manière contraignante dans les

¹ En dernier lieu, Locke soutenait également que fonder le recours à la contrainte de l'Etat sur l'idée de garantir le salut des citoyens est « irrationnel ». Car la contrainte porte sur la volonté, alors que la croyance en la résurrection de Jésus, par exemple, n'est pas affaire de volonté. L'Etat ne dispose donc pas de moyens adéquats pour forcer les individus à croire ce qui pourrait les mener au salut. Une telle fin est donc hors de sa portée. Voir, à ce propos, la reconstruction de l'argumentation de Locke proposée par Waldron (1988).

² Voir la section 4.11.

³ Au XIXe siècle, la polygamie prévalait encore chez les Mormons. Voir, à ce propos, les réflexions de Mill (*OL*, § 4.21, 290-291 / 202-206).

choix personnels des individus¹. Même si le genre de vie d'une épouse mormone du XIX^e siècle est évidemment contestable à ses yeux, dans la mesure où il entraîne de sérieuses restrictions de son autonomie, Mill soutenait malgré tout qu'il convenait de le tolérer en se contentant d'y opposer des critiques.

Ainsi, la forme de neutralité que l'on peut reconstruire sur la base du libéralisme millien me paraît plutôt constituer une troisième variante de neutralité en vertu de laquelle

« [g]iven the nature of human good, the state should never aim to promote any controversial ideals of the good and its policies (except for this very doctrine being proposed) should not be such as to be justifiable only by appeal to the claim that some ideal of the good is superior to any other. » (Arneson, 2003, 4)

Désormais, j'en parlerai comme de la *neutralité restreinte* propre au libéralisme millien. A ma connaissance, personne n'a véritablement défendu cette variante de neutralité dans le débat contemporain². Mais, il reste que, s'agissant de Mill, c'est la neutralité restreinte qui rend au mieux compte de la tension qu'on peut observer dans sa réflexion éthique et politique entre certains traits préfigurant une neutralité de la justification et une conception du bien humain à la fois très générale et compatible avec la diversité des genre de vie. De fait, la neutralité restreinte de Mill est suffisamment neutre dans la mesure où, plutôt que de faire obstacle à la diversité, elle implique de la cultiver. En outre, elle conduit à tolérer des conceptions de la vie bonne qui contreviennent aux valeurs qui la fondent, au moins tant que ces conceptions ne conduisent pas à causer de manière directe de tort flagrant à autrui.

5.4 Dworkin : l'égalité libérale comme neutralité

Dans la section précédente, je viens d'insister sur les similitudes entre la conception de la tolérance défendue par des libéraux tels que Locke et Mill, et la doctrine de la neutralité de la justification soutenue par bon nombre de libéraux contemporains. Pourtant, le premier auteur à avoir fait explicitement de la neutralité l'élément central de son interprétation du libéralisme, à savoir Ronald Dworkin, n'évoque nullement cette filiation en faveur de son interprétation du libéralisme. En effet, dans « Liberalism » (1978), sa prétention n'est pas de

¹ S'agissant de Mill, je me contente de parler d'une conception du « bien humain » qui fait de la liberté individuelle et l'individualité entendue comme autonomie ses valeurs essentielles, plutôt que d'une conception spécifique de la « vie bonne ». Car, même s'il ne reste pas strictement neutre quant au bien humain, Mill *ne* défend manifestement *pas* une conception spécifique de la vie bonne.

² Arneson (2003) défend une position qui s'en approche mais, en dernier lieu, il semble renoncer à l'idée de neutralité.

reformuler dans des catégories nouvelles le *corpus* d'idéaux et de principes hérités de plusieurs siècles de réflexion libérale¹. En vérité, ses préoccupations sont plus limitées et portent, en premier lieu, sur le libéralisme des « libéraux » au sens américain du terme².

A en croire Dworkin, les années 1960-1970 ont conduit aux Etats-Unis à une remise en question de l'idée selon laquelle le libéralisme, ainsi qu'on le concevait en gros depuis l'époque du *New Deal* et des présidences de F. D. Roosevelt, était une doctrine politique clairement distincte de sa principale concurrente, le conservatisme. Certaines politiques conduites par des élus « libéraux », comme l'intervention armée au Vietnam ou la mise en œuvre de mesures de rigueur budgétaire, avaient, en effet, créé une certaine confusion. En outre, des questions politiques nouvelles portant, par exemple, sur la défense de l'environnement ou la protection des consommateurs ne semblaient pas trouver de réponse claire parmi les positions traditionnellement libérales. Partant du constat de ce malaise régnant au sein du libéralisme américain, Dworkin soutient qu'il est toutefois possible de dégager une « moralité politique constitutive » qui serait sous-jacente aux politiques longtemps défendues par les libéraux aux Etats-Unis. Cette « moralité politique constitutive » repose, selon Dworkin, sur une conception libérale de l'égalité dont la pertinence est garantie par le fait qu'elle s'accorde avec l'ensemble des causes traditionnellement défendues par les libéraux américains. Elle permet, d'une part de distinguer clairement le libéralisme du conservatisme. D'autre part, le fait de prendre conscience de son fondement moral donne au libéralisme les moyens de clarifier ses positions face à des circonstances et des questions nouvelles.

Quelle est donc la nature de cette conception de l'égalité exprimant l'essentiel de la moralité politique libérale, et en quoi concerne-t-elle la doctrine de la neutralité ? En vue de l'établir, Dworkin commence par souligner que l'égalité libérale ne constitue en vérité que l'une des interprétations envisageables, bien qu'évidemment la meilleure à ses yeux, d'une valeur d'égalité plus abstraite qui, de nos jours, serait commune à toutes les théories politiques plausibles. Dans ce sens plus abstrait, l'égalité implique de garantir à chacun un droit à un égal respect et à une égale sollicitude (*equal concern*). Dans la mesure où cette conception de l'égalité engage l'Etat à *traiter* ses administrés *comme des égaux* (*as equals*) et

¹ C'est là plutôt ce qu'entreprennent Larmore (voir les sections 5.7-5.11) et Rawls (voir le chapitre 6). Appuyant sa réflexion sur des considérations relevant de l'histoire des idées politiques, Rawls parle explicitement de « la nécessité d'introduire une nouvelle famille d'idées » pour fonder le « libéralisme politique » (*PL*, Introduction, xx / 7). Mais, pour Rawls comme pour Larmore, il s'agit avant tout de reformuler et d'étendre certaines des idées défendues par les penseurs de la tradition libérale tout en renonçant, en même temps, à certains des fondements que ces derniers attribuaient au libéralisme.

² Voir, à ce propos, la section 1.1.

non de manière égale (*equally*) sur le plan de la distribution des ressources, par exemple, même les conservateurs sont susceptibles de l'adopter. Mais, ce qui permettrait de distinguer les libéraux des conservateurs, c'est précisément qu'ils ont des vues très antagoniques quant à ce qu'implique ce concept très abstrait d'égalité. Ainsi, partant d'un même concept qu'ils interprètent différemment, libéraux et conservateurs aboutissent à des conceptions très contrastées de ce qu'il implique pratiquement¹.

Pour leur part, les libéraux interprètent l'égal respect et l'égale sollicitude dus aux citoyens comme des principes engageant le gouvernement à rester *neutre* à l'égard des conceptions de la vie bonne et du bien humain.

« [P]olitical decisions must be, so far as is possible, independent of any particular conception of the good life, or of what gives value to life. Since the citizens of a society differ in their conceptions, the government does not treat them as equals if it prefers one conception to another, either because the officials believe that one is intrinsically superior, or because one is held by the more numerous or more powerful group. » (Dworkin, 1978, 191 / 239)

Comme je le relèverai à la section suivante, certains exemples discutés par Dworkin font ressortir que sa conception de la neutralité n'est en vérité pas très homogène. Elle porte évidemment sur la justification des politiques, mais également sur leurs effets pour les conceptions du bien ou les personnes qui y adhèrent.

A contrario, l'interprétation conservatrice de l'égalité conduit ses partisans à soutenir que

« treating a person as an equal means treating him the way the good or truly wise person would wish to be treated. Good government consists in fostering or at least recognizing good lives (...). » (Dworkin, 1978, 191 / 239)

Présupposant une théorie du bien humain, le conservatisme soutient que certaines activités ou certains traits de caractère sont bons, voire mauvais, en soi, c'est-à-dire indépendamment de ce qu'en pensent les individus. Le conservatisme tel que le reconstruit Dworkin constitue donc une forme de perfectionnisme. Mais les conservateurs ne sont pas les seuls à prétendre que l'égalité implique de traiter les individus conformément à une conception de la vie bonne. Selon Dworkin (1978, 192 / 240), les marxistes et certains socialistes, par exemple, font de

¹ Dworkin (1978, 191 / 238-239) écrit à ce propos : « I assume (...) that there is broad agreement within modern politics that the government must treat all its citizens with equal concern and respect. (...) [F]ew citizens, and even fewer politicians, would now admit to political convictions that contradict the abstract principle of equal concern and respect. Different people hold, however, (...) very different conceptions of what that abstract principle requires in particular cases. » Voir aussi Kymlicka (1999, 10-12).

même¹. Dans la mesure où la neutralité donne forme à sa « moralité constitutive », le libéralisme se distingue donc clairement aussi bien du conservatisme que des conceptions politiques de la gauche radicale.

5.5 Dworkin : l'argument de la responsabilité morale

Excluant tout appel à la prétendue supériorité d'une conception de la vie bonne ou du bien humain, la neutralité telle que la défend Dworkin (1978, 191 / 239) a, manifestement, le caractère d'une neutralité de la justification. Cependant, lorsqu'il envisage des applications, Dworkin s'appuie également sur ce qui ressemble fort à une neutralité des effets. C'est en particulier ce qui ressort de sa discussion d'un exemple portant sur la manière dont on pourrait fixer le prix des livres². Dans ce cas, deux possibilités sont envisagées : *a*) le marché fixe le prix des livres et l'Etat s'abstient de toute intervention ; *b*) le prix des livres est fixé par des bureaucrates qui gèrent une économie planifiée. Dans son article, Dworkin avance, en fait, deux arguments relevant de la neutralité pour rejeter la seconde stratégie.

En premier lieu, si l'Etat intervient, lourdement ou non, peu importe, le prix d'un livre ne représente plus son coût réel, tel que le déterminerait un « marché efficace »³. Cela signifie que, dans l'hypothèse d'une distribution strictement égale des ressources sociales, le prix que les gens paieraient pour se procurer des livres ne serait plus en mesure de nous indiquer quelle fraction de leur part des ressources sociales, ils seraient disposés à y consacrer. Par conséquent, lorsque l'Etat intervient, les individus qui cherchent à satisfaire leur préférence pour les livres sont privilégiés par rapport à ceux qui ont d'autres préférences. En effet, les acheteurs de livres peuvent satisfaire leur préférence plus facilement puisque, sous l'effet des subventions étatiques, leur prix est inférieur à celui qui prévaudrait sur le marché. Faisant appel, de manière implicite, à un principe de neutralité des effets, ce premier argument souligne qu'une telle politique interventionniste sur le plan économique a des effets inégaux

¹ Pour la conception de la vie bonne selon Marx, voir le début de la section 2.9.

² Voir Dworkin (1978, 195 / 243-244). Un autre exemple de Dworkin (1978, 202 / 252-253), qui porte sur une question de protection de l'environnement, me semble présenter des caractéristiques similaires. Le manque de précision conceptuelle de la doctrine de la neutralité chez Dworkin a, d'ailleurs, été relevé par plusieurs auteurs. Dans les passages qu'elle consacre à Dworkin, Mendus (1989, 113 et 133) parle, selon les cas, de neutralité des effets seulement, voire de neutralité de la justification également. Pour sa part, Waldron (1989, 68) estime que la conception de la neutralité qu'avance Dworkin n'est pas tout à fait cohérente.

³ Van Parijs (1991, 245 n.1) souligne que Dworkin (1978) prend appui sur l'hypothèse d'un marché « parfait » (ou « efficace »), bien qu'il n'y ait pas de certitude que les marchés « réels » (ou « réalisables ») soient en mesure de jouer le rôle qu'il leur prête. Cependant, Van Parijs estime que « [l]e fait qu'un hypothétique marché

sur les conceptions de la vie bonne ou sur les personnes qui y adhèrent. L'amateur de livres reçoit, en effet, une part supérieure des ressources sociales par rapport à celle que touche le collectionneur de trains miniatures, par exemple. En vertu d'un second argument, Dworkin considère en outre que l'idée de *justifier* une telle politique d'intervention en invoquant la valeur intrinsèque supérieure des livres par rapport à celle d'autres biens de consommation contrevient à la neutralité. Mais, dans ce cas, c'est évidemment à une neutralité de la justification que Dworkin fait appel.

L'Etat non neutre a donc un parti pris quant aux préférences culturelles de ses administrés. Selon qu'il apprécie ou rejette leurs goûts culturels, il les traite de manière différenciée. Du même coup, il contrevient aux principes d'égal respect et d'égal sollicitude¹. A première vue, le recours au marché semble donc mieux à même de garantir le respect d'un principe de neutralité que l'interventionnisme ou le dirigisme étatiques. Toutefois, considéré dans une perspective égalitariste, le marché n'a, bien évidemment, pas que des avantages. Selon Dworkin, son principal défaut tient au fait qu'il induit des inégalités non méritées. En effet, tous les individus n'ont pas les mêmes talents naturels, pas plus que les mêmes chances à leurs débuts dans l'existence. Certains naissent dans un milieu aisé et cultivé, d'autres ont à faire face à des contingences sociales bien moins favorables. Et, en matière de santé, des différences comparables existent également. Or, lorsqu'il est en mesure de distribuer l'essentiel des ressources sociales, le marché ne tient pas compte de telles différences. De ce fait, il génère des inégalités considérables qui ne sont pourtant pas méritées. Aux yeux de Dworkin, c'est là ce qui justifie les redistributions opérées par l'Etat-providence.

Mais, en dépit de ces défauts, le marché a toutefois un avantage important. Ainsi qu'on vient de le voir, un marché efficace fixe le coût qu'entraîne la satisfaction de nos préférences de manière plus juste que ne le ferait une économie socialiste centralisée. Car nous ne subissons pas nos préférences comme s'il s'agissait d'handicaps de naissance ou de maladies, par exemple. De manière intuitive, il semble évident que le buveur de bière et le buveur de Champagne sont tous deux *responsables* de leurs goûts respectifs. Dès lors, il paraît légitime qu'ils en paient le coût réel et qu'autrui n'ait pas à payer pour eux. Si la part de ressources qu'ils consacrent à satisfaire leurs préférences n'est pas identique, c'est le simple reflet de préférences différentes, dans un cas pour une boisson populaire et peu coûteuse, dans

parfait soit conceptuellement nécessaire pour *définir* l'égalité n'implique (...) en rien que les marchés réels (ou réalisables) constituent le moyen le meilleur de l'*atteindre*. »

¹ Pour d'autres arguments avancés par Dworkin en faveur de la neutralité, voir la discussion critique de Sher (1997, 94-100).

l'autre pour un breuvage de luxe. Telle que l'entend Dworkin, l'égalité libérale ne conduit donc pas à garantir à chacun un niveau comparable de satisfaction de ses préférences. Si la neutralité implique, aux yeux de Dworkin, de garantir aux individus des chances égales de réaliser leur conception de la vie bonne, cela signifie simplement que l'action de l'Etat ne doit pas interférer, que ce soit positivement ou négativement. Le buveur de Champagne rencontrera peut-être plus de difficultés à satisfaire sa préférence que le buveur de bière, sans que cela ne contrevienne pour autant à la neutralité. Pour Dworkin, le marché est donc un instrument qui peut s'avérer utile pour réaliser l'égalité libérale conçue comme impliquant la neutralité de l'Etat¹.

Ce raisonnement portant sur les avantages du recours au marché met en lumière certaines des raisons qui, de manière plutôt implicite, semblent plaider, selon Dworkin, en faveur de la neutralité. Ainsi qu'il paraît le suggérer, un Etat neutre est peut-être mieux en mesure de reconnaître la *responsabilité morale* des individus à l'égard de leurs préférences et, plus généralement, quant au choix et à la réalisation de leur conception de la vie bonne. Certes, Dworkin consacre, à vrai dire, plus d'énergie à reformuler les fondements d'une position libérale qu'à avancer des arguments qui puissent nous convaincre de l'adopter de préférence à une autre forme de libéralisme ou encore de préférence au perfectionnisme conservateur, par exemple². Un argument est donc nécessaire, car, à lui seul, le concept très abstrait d'égalité comme respect égal et sollicitude égale ne nous permet pas de trancher entre la conception neutraliste des libéraux et le perfectionnisme des conservateurs. En effet, le concept abstrait d'égalité ne justifie probablement que bannir des théories politiques extrémistes telles que le nazisme ou le fascisme, par exemple³. L'argument de la responsabilité morale suffit-il, cependant, à faire pencher la balance en faveur du neutralisme ? Il y a, me semble-t-il, des raisons d'en douter.

¹ En dépit de la pertinence que l'on peut reconnaître aux arguments de Dworkin en faveur du marché, Miller (1989, chap. 3, 93-94) souligne toutefois que ce dernier ne satisfait pas à la neutralité, entendue plutôt comme une neutralité des effets, dans tous les cas : « The market favors those with conceptions of the good which are centered on the private enjoyment of commodities, or which have non-commodity elements which run with the logic of the market (...). » Par contre, sont, par exemple, désavantagés par le marché les individus qui cherchent à réaliser, hors du cadre qu'il impose, certains projets exigeant du temps, de même que ceux qui souhaitent développer des relations fondées sur un idéal de coopération ou qui désirent conformer leur existence à certains principes ou idéaux (religieux, par ex.).

² D'ailleurs, Dworkin (1978, 203 / 253-254) reconnaît la faiblesse de son argumentation à cet égard.

³ C'est ce que suggère Dworkin (1977, 367-368 / 510-511) en réponse à une objection de Joseph Raz selon lequel le concept abstrait d'égalité est « vide ». Par ailleurs, c'est à Sher (1997, 93-94) que j'emprunte la remarque selon laquelle le concept abstrait d'égalité ne suffit pas à justifier la neutralité et qu'il est donc nécessaire de trouver un argument en faveur du neutralisme.

L'idée de la responsabilité morale à l'égard des fins que l'on poursuit dans l'existence est bien ancrée dans la tradition libérale¹. En vertu de leur individualisme éthique, les libéraux ont en effet soutenu de manière assez constante que le bonheur était avant tout une affaire personnelle. Benjamin Constant (1819, 617) estimait à cet égard que l'autorité politique devait « rester dans ses limites » et se borner « à être juste », de sorte que les individus se chargent, quant à eux, « d'être heureux ». Dans un essai qui eut une forte influence sur la conception millienne du libéralisme, Wilhelm von Humboldt (1792, 70 / 34) soutenait, de manière comparable, que le rôle de l'Etat n'était pas de garantir le « bonheur » des citoyens mais plutôt leur « sûreté ». Car

« (...) das Glück, zu welchem der Mensch bestimmt ist, ist auch kein andres, als welches *seine Kraft* ihm verschafft » (Humboldt, 1792, 75 / 39, je souligne)².

En effet, selon Humboldt,

« [w]as nicht von dem Menschen selbst gewählt, worin er auch nur eingeschränkt und geleitet wird, das geht nicht in sein Wesen über, das bleibt ihm ewig fremd, das verrichtet er nicht eigentlich mit menschlicher Kraft, sondern mit mechanischer Fertigkeit. » (Humboldt, 1792, 77 / 41-42)³

A l'argument de la responsabilité morale, Humboldt associe dans ce passage un argument que l'antipaternalisme libéral lui adjoint volontiers, à savoir que les interventions coercitives dans les choix individuels sont vouées à l'échec (*self-defeating*). Pourtant, aucun de ces deux arguments ne parle vraiment en faveur de la variante de neutralité la plus plausible, c'est-à-dire la neutralité de la justification. A mon avis, ils tendent plutôt à rendre le libéralisme millien plus séduisant que le libéralisme neutraliste.

D'une part, si l'Etat encourageait les gens à faire du ski plutôt qu'à regarder la télévision, il ne se substituerait pas pour autant à eux. Car, ce serait bien eux qui, le cas échéant, choisiraient le ski de préférence à la télévision, et feraient les mouvements caractéristiques des skieurs⁴. Dans de tels cas, les encouragements de l'Etat ne conduisent qu'à garantir une possibilité que les individus sont, ou non, susceptibles d'apprécier, voire de

¹ Pour une discussion de cet argument dans le cadre du débat sur la neutralité, voir Arneson (2003, section 3).

² La traduction française rend ce passage de la manière suivante : « (...) le bonheur réservé à l'homme n'est autre que celui qu'il se procure lui-même *par sa propre force* » (Humboldt, 1792, 75 / 39, je souligne).

³ La traduction française rend ce passage de la manière suivante : « [c]e que l'homme ne choisit pas lui-même, ce en quoi il est gêné ou vers quoi il est mené, ne s'identifie jamais avec son être et lui reste toujours étranger. Pour l'accomplir, il n'emploie pas vraiment ses forces d'homme, mais une adresse de mécanique. » (Humboldt, 1792, 77 / 41-42).

⁴ Voir, à ce propos, Arneson (2003, 14) à qui je dois cet exemple. De toute évidence, les choses se présenteraient sous un jour différent si l'Etat obligeait les gens à faire du ski et leur interdisait de regarder la télévision.

saisir. L'action de l'Etat est donc comparable à celle de Ducommun qui offrirait un gobelet d'eau à un marathonien en lui suggérant de le boire. Dans l'un et l'autre cas, l'individu est libre de saisir ou non une possibilité qui s'offre à lui. Pas plus que Ducommun ne force le marathonien à boire, l'Etat ne force quelqu'un à faire du ski. Et, il ne viendrait à l'idée de personne de prétendre *a priori* que l'action de Ducommun est de toute manière vouée à l'échec au prétexte qu'elle se substituerait à celle du marathonien. Même si le marathonien n'a pas rempli lui-même le gobelet à une fontaine, il reste parfaitement libre de l'accepter ou de le refuser, de le boire ou de ne pas le boire.

Pour sa part, l'argument de la responsabilité morale peut toutefois sembler viser plus juste. Certes, les libéraux classiques comme Humboldt ou Constant l'avançaient sans prêter grande attention au fait que les moyens dont les individus disposent pour réaliser leurs fins, ou ne serait-ce que pour les choisir, diffèrent non pas seulement en vertu de leurs choix antérieurs, de leurs mérites ou démérites, mais aussi en raison de contingences sociales ou naturelles qui sont arbitraires d'un point de vue moral. D'ailleurs, même la gamme de conceptions de la vie bonne parmi lesquelles le choix des individus s'opère dépend en partie de facteurs échappant à leur contrôle, dans la mesure où elle est étroitement liée au monde social environnant¹. Cependant, la thèse de la responsabilité morale quant au choix et à la mise en œuvre de sa conception de la vie bonne peut subsister même si l'on estime, par ailleurs, légitimes les redistributions opérées par l'Etat pour compenser les inégalités non méritées². En effet, il paraît peu plausible, ainsi que je l'ai relevé plus haut, de soutenir que la personne qui préfère le Champagne devrait, pour satisfaire sa préférence coûteuse, bénéficier des redistributions de l'Etat-providence et obtenir une part de ressources supérieure à celle qui préfère boire de la bière. Dès lors, il peut sembler préférable que l'Etat s'en tienne à une posture d'arbitre neutre. En s'abstenant d'intervenir sur la base de jugements quant à la valeur intrinsèque des biens, des activités, voire des traits de caractère, il laisse aux individus la charge d'assumer leurs choix et de poursuivre ce qui, à leurs yeux, donne valeur à l'existence.

A première vue, il semble donc que l'argument de la responsabilité morale parle en faveur de la neutralité de l'Etat. Car, lorsque l'Etat subventionne, par exemple, la publication de livres, l'opéra ou le théâtre, la responsabilité des clients de librairies, des mélomanes ou des spectateurs ne semble pas pleinement reconnue puisqu'ils n'ont pas à supporter le coût réel de leurs préférences culturelles. D'ailleurs, si mes exemples relèvent principalement du domaine de la culture, il est possible d'en formuler d'autres relevant de domaines différents.

¹ Voir, à ce propos, Elster (1986a, 128) et Miller (1989, 75 n.7).

² Voir même dans le cas d'un socialisme libéral.

Un coup de pouce de l'Etat, sous une forme ou sous une autre (subventions, dispositions légales, etc.), à l'agriculture biologique, par exemple, pose le même genre de questions quant à la neutralité. Cependant, l'argumentation que Dworkin avance en faveur de son interprétation neutraliste de l'égalité n'est en dernier lieu pas très convaincante. Car, il est tout de même un peu forcé de prétendre que, lorsque l'Etat offre un soutien, par exemple, à certaines prestations culturelles ou à l'agriculture biologique, il nie la responsabilité morale des individus de choisir leur conception de la vie bonne et de veiller à sa mise en œuvre.

En vérité, lorsqu'il a une politique culturelle active, l'Etat n'oblige personne à acheter des livres, à aller à l'opéra ou au théâtre, ou encore à préférer le cinéma d'art et d'essai aux divertissements télévisés. Il ne fait que rendre certaines offres culturelles de qualité plus facilement accessibles au plus grand nombre. Cependant, les citoyens conservent entière leur liberté de faire appel à ces possibilités ou de s'en détourner au profit d'autres activités. Certes, on pourrait objecter que l'Etat utilise dans ce but l'argent des contribuables. Autrement dit, l'Etat contraint Ducommun à financer les activités culturelles de Dupont, alors qu'il aurait évidemment plutôt souhaité utiliser son argent pour satisfaire ses propres préférences. Mais cet argument n'est pas très solide. Il implique, en effet, d'étendre la notion d'entrave au libre choix et à la libre poursuite de sa conception de la vie bonne au-delà du bon sens (Arneson, 2003, 11)¹. Consacrer une part, à vrai dire plutôt modeste, de l'impôt prélevé sur la fortune ou le revenu de Ducommun au financement d'activités culturelles qui n'ont pas d'intérêt à ses yeux n'a manifestement rien de commun avec le fait d'entraver de manière directe ses choix et ses activités, ainsi que le ferait un Etat qui, par exemple, ne reconnaîtrait pas la liberté religieuse. En résumé, on peut donc tout à fait reconnaître la responsabilité morale des individus quant à leurs fins dans l'existence sans adopter, pour autant, un principe de neutralité de la justification.

5.6 L'égalité comme neutralité (Dworkin) et la neutralité restreinte (Mill)

Toute aide publique à la culture ne conduit donc pas nécessairement au déni de la responsabilité morale des individus quant au choix et à la poursuite de leur conception de la vie bonne. Dans la mesure où l'argument de la responsabilité morale n'y fait pas obstacle, il est même possible de formuler des arguments libéraux *en faveur* d'un tel soutien si l'on

¹ Des droits de propriété *absolus*, du type de ceux que présuppose la conception de la justice de Robert Nozick (1974), semblent d'ailleurs être sous-jacents à une telle objection.

adopte la perspective d'un libéralisme conçu à la manière de Mill. Ainsi que je l'ai souligné au chapitre précédent, on peut en effet considérer qu'un soutien public à des activités et à des institutions culturelles contribue à élargir les possibilités dont disposent les individus sans leur en imposer aucune. Dès lors, une telle politique contribue à accroître plutôt qu'à entraver leur liberté et leur autonomie¹. Pour revenir à un autre exemple, s'il devait être avéré que des mesures légales, voire des subventions, permettraient de garantir l'accès aux produits alimentaires biologiques de manière bien plus large que ne le ferait le marché laissé à lui-même, on pourrait alors considérer de même manière qu'une telle politique contribuerait à étendre la liberté et l'autonomie des consommateurs en matière d'alimentation et de comportement écologique.

Curieusement, un tel argument ressemble beaucoup à celui qu'invoque Dworkin dans un article postérieur dans lequel il tente de concilier, malgré tout, une politique de soutien public à la culture avec sa conception du libéralisme (Dworkin, 1984b). Dworkin y soutient que des mesures visant, par exemple, à défendre une langue sont susceptibles d'être justifiées par leurs effets bénéfiques sur les choix dont disposent les individus.

« Protecting language (...) allows a greater rather a lesser choice, for that is exactly the respect in which we believe people are better off with a richer than a poorer language. »
(Dworkin, 1984b, 230 / 287, je souligne)

Le fait de souligner qu'une telle politique contribuerait à étendre la gamme des choix disponibles, que ce soit d'un point de vue quantitatif ou qualitatif, semble bien revenir à invoquer en sa faveur les gains de liberté qu'elle entraînerait. Mais, dans la mesure où Dworkin (1978, 189 / 235-236) tend plutôt à rejeter l'approche strictement quantitative de la liberté, c'est l'approche qualitative, insistant sur la valeur des choix rendus possibles par les libertés, qu'il semble privilégier². Cependant, on voit mal, en cas, comment la neutralité de la justification pourrait malgré tout être respectée.

D'ailleurs, dans l'article qu'il consacre à défendre l'idée d'un soutien public à la culture, Dworkin semble, à vrai dire, plus soucieux de souligner qu'une telle politique n'est pas paternaliste que de démontrer son caractère compatible avec le principe de neutralité³. Mais, s'il est vrai qu'antipaternalisme et neutralité sont apparentés, il reste que la neutralité

¹ Voir la section 4.10.

² Voir aussi, à ce propos, Dworkin (1977, chap. 12). Sommairement dit, selon l'approche que j'appelle « quantitative », plus de possibilités, quelle qu'en soit la nature, accroît la liberté. Par contre, l'approche « qualitative » s'intéresse en premier lieu à l'importance, ou la valeur, des possibilités qui sont garanties.

³ Voir, notamment, Dworkin (1984b, 229-231 / 285-287), ainsi que, d'une manière générale, les arguments qu'il avance dans le même article à l'encontre de l'approche « élitiste », que l'on pourrait également appeler « perfectionniste ».

telle que la défendait jusque-là Dworkin (1978) ne revient cependant pas tout à fait au même que l'antipaternalisme. En effet, il est clair que le fait de subventionner l'opéra plutôt que les combats de coqs, par exemple, est difficilement conciliable avec la neutralité de la justification. Par contre, si l'on devait entendre celle-ci comme une *neutralité restreinte* par une doctrine du bien humain au sein de laquelle les valeurs d'autonomie et de liberté individuelles occuperaient une place centrale, une telle politique resterait envisageable. Ainsi que j'ai eu l'occasion de le relever, c'est, à mon sens, la voie suivie par Mill mais pas par les neutralistes contemporains¹. Or, comme on l'a vu, l'antipaternalisme constitue, par ailleurs, une composante essentielle du libéralisme millien.

En fait, Dworkin est assez éloigné d'une position du genre de celle de Mill. Pour sa part, il estime, en effet, que la valeur fondamentale du libéralisme n'est pas la liberté mais l'égalité, entendue comme impliquant la neutralité². A cet égard, sa conception du libéralisme se distingue donc nettement de celle de libéraux tels que Humboldt ou Mill, aux yeux desquels la liberté et l'autonomie étaient au cœur du libéralisme. Cependant, Dworkin ne nous fournit pas véritablement de raisons décisives pour considérer que sa propre version du libéralisme surmonte, mais sans en perdre les éléments les plus attirants, les éventuelles difficultés qui seraient propres à l'approche de Mill. Certes, Dworkin souligne volontiers que les conservateurs ont en quelque sorte accaparé le discours libéral sur la liberté pour l'opposer de manière très unilatérale aux mesures découlant d'un idéal d'égalité. Mais cette observation ne suffit évidemment pas à discréditer la liberté individuelle en tant que valeur siégeant au cœur du libéralisme. Car, de même que Dworkin le suggère quant à l'égalité, les libéraux modernes et les libéraux-conservateurs peuvent avoir des conceptions fort différentes de la liberté et, peut-être surtout, des vues divergentes quant à ses implications.

Dans l'exemple de la culture, la position de Mill n'exclut pas, ainsi qu'on l'a vu, de justifier une politique active par le but avoué de promouvoir la liberté et l'autonomie des individus. Comme le remarque Alan Ryan dans un article qu'il consacre au libéralisme de Mill,

« [w]hat liberals want is the greatest possible expansion of the values of individuality, open-mindedness, and self-criticism (...). » (Ryan, 1998, 523)

¹ Voir la fin de la section 5.3.

² Voir, à ce propos, les critiques de Waldron (1987a, 37) selon lequel « a conviction about the importance of individual freedom lies close to the heart of most liberal political positions ». Et Waldron (1987a, 38-39) d'ajouter que la notion d'« égal respect » à laquelle fait appel Dworkin ne peut être entendue que « by reference to a conviction about the importance of liberty (for everyone) ».

Tout au moins est-ce le cas de libéraux modernes tels que Mill. D'ailleurs, les auteurs qui s'inscrivent dans cette tradition libérale ont bien souvent estimé que

« it is a legitimate object of social policy to bring into existence as many autonomous, self-critical, public-spirited men and women as possible. » (Ryan, 1998, 525)

Sous cet aspect, il est de fait que le libéralisme millien semble tout à fait étranger aux préoccupations des neutralistes. En outre, à la différence des libéralismes de Dworkin et aussi de Rawls, il repose sur une conception plutôt téléologique que déontologique des fondements éthiques du libéralisme¹.

Pour Mill, de même que l'individu X peut, sans contrevenir au principe de liberté, critiquer le comportement de l'individu Y, voire l'encourager à en changer, mais sans l'y contraindre, l'Etat est également en droit de recourir envers ses administrés à divers moyens non coercitifs tels que les conseils ou les encouragements. Ainsi, il n'y a pas d'obstacle de principe à ce que l'Etat juge, par exemple, certaines formes de culture supérieures à d'autres, et qu'il oriente ses conseils et ses encouragements sur cette base. Ce point est particulièrement intéressant à souligner, car, par contraste, Dworkin (1984*b*) est contraint de passer par des contorsions intellectuelles pour parvenir à justifier un tel engagement de l'Etat en dépit de la contrainte de neutralité qu'il suggère de lui imposer. Selon Dworkin, à la différence du Champagne, l'opéra ou d'autres formes de haute culture ne constituent pas un « luxe » dont les amateurs auraient à supporter le coût réel. S'il convient à ses yeux que de telles activités ou institutions soient soutenues par l'Etat, c'est parce que cela pourrait permettre de léguer aux générations futures une culture au moins aussi « riche » que celle qui nous est parvenue (Dworkin, 1984*b*, 233 / 289). Cependant, ainsi que l'a souligné Susan Mendus (1989, 137-138), comment un tel raisonnement pourrait-il éviter de recourir à des jugements quant à la valeur intrinsèque de certains biens ou de certaines activités ? Si l'opéra mérite d'être soutenu au prétexte qu'il contribue davantage à la richesse de notre culture que les combats de coqs, n'est-ce pas justement une manière d'affirmer qu'il a une valeur intrinsèque supérieure ? Car, dans le contexte de cette discussion, le prédicat « riche » semble manifestement avoir un sens qualitatif et non pas uniquement quantitatif. Dès lors, la neutralité de la justification est forcément violée. Par contraste, l'antipaternalisme millien se limite à restreindre le recours à la force mais sans exclure, pour autant, des mesures incitatives justifiées sur la base de jugements quant à la valeur intrinsèque de certains biens ou de certaines activités. Alors que, dans la perspective millienne, il n'y a pas de difficultés

majeures à reconnaître que certains biens ou certaines activités servent la liberté et l'autonomie des individus, la démarche de Dworkin connaît bien vite des tensions. Comme le démontre l'exemple du soutien à la culture, il n'y a, dès lors, pas de raison décisive d'abandonner le libéralisme de Mill au profit de celui que propose Dworkin (1978).

5.7 De Dworkin à Larmore : liberté et neutralité

La démarche de Charles Larmore présente bon nombre de traits communs avec celle de Dworkin. A l'image de ce dernier, Larmore a aussi proposé une version du libéralisme qui fait de la neutralité son trait fondamental². Et, il en appelle également, entre autres, à une norme d'égal respect pour fonder la neutralité. De plus, Larmore a, de même que Dworkin, des réticences à l'égard de l'idéal de liberté des libéraux classiques. Enfin, sa reconstruction du libéralisme entraîne aussi l'abandon du libéralisme millien.

Afin de mieux saisir la nature de ces parallèles, j'aimerais rappeler une des facettes de l'approche de Dworkin pour traiter, ensuite, du même aspect chez Larmore. Aux yeux de Dworkin, un des avatars de l'idéal de liberté, que Berlin (1958) considérerait comme le cœur du libéralisme, consiste dans l'idée erronée d'un « droit général à la liberté »³. Or, les implications morales d'un tel droit semblent fort discutables, ainsi que le suggère son invocation par les conservateurs dans le but de discréditer les politiques égalitaristes. C'est la raison pour laquelle Dworkin propose de considérer l'égalité plutôt que la liberté comme le fondement moral implicite du libéralisme. Dans ce cas, l'idée d'un « droit général à la liberté » et la possibilité d'arguer d'un conflit entre l'égalité et la liberté, ainsi que le font les conservateurs, perdraient toute assise. En effet, la liberté, telle que l'entend Dworkin, prend plutôt la forme de « libertés spécifiques », subordonnées à l'idée fondamentale d'égalité⁴. Dans la mesure où, de nos jours, le libéralisme millien peut sembler justifier un tel droit général à la liberté, il convient donc plutôt de le considérer comme dépassé. C'est là, tout au moins, ce qui semble découler de la position de Dworkin⁵.

¹ Sur la distinction entre théories téléologiques et théories déontologiques, voir le chapitre et plus spécifiquement la section 6.5.

² Voir Larmore (1987, chap. 3; 1996, chap. 6). Un article plus récent de Larmore (1999) offre également un prolongement à cette discussion sur les fondements du libéralisme. Mais, étrangement, plus aucune allusion n'y est faite à l'idée de neutralité.

³ Voir, à ce propos, Dworkin (1977, chap. 12).

⁴ Pour une discussion critique de cette approche, voir Carter (1999, 18-23).

⁵ Cette interprétation m'est suggérée par la reconstruction du libéralisme que propose Dworkin (1978). Mais, à ma connaissance et contrairement à Larmore, Dworkin n'a pas développé explicitement l'idée d'abandonner le

Pour sa part, Larmore propose également une alternative aux fondements du libéralisme que défendait Mill. Mais il insiste plutôt sur le fait que c'est la justification millienne de la neutralité (restreinte) qui devrait être abandonnée. Le défaut majeur de cette manière de fonder la neutralité tient, à son avis, au fait qu'elle fait appel à des idéaux d'individualité et d'autonomie qui ont, en particulier, suscité les critiques de philosophes d'inspiration romantique. Selon ces critiques, relayées de nos jours par celles des philosophes communautariens, de tels idéaux porteraient l'empreinte d'une « philosophie de l'individualisme ». Or, cette approche « individualiste » conduit à considérer qu'une conception de la vie bonne n'a de valeur que dans la mesure où elle a fait l'objet d'un choix et peut être révisée¹. Les auteurs romantiques soutiennent plutôt, quant à eux, que la valeur de certains genres de vie ne nous est, en fait, accessible que pour autant que nous considérons nos attachements à leur égard comme constitutifs de notre identité et non pas comme étant le fruit de décisions. A l'encontre de l'individualisme libéral, les romantiques et leurs successeurs communautariens mettent donc davantage l'accent sur l'importance des traditions et de l'appartenance à une communauté (Larmore, 1996, 129)².

Toutefois, cette reconstruction historique qu'opère Larmore est, à vrai dire, assez sélective. Comme il le reconnaît d'ailleurs, le romantisme est un mouvement d'idées trop divers pour que le point de vue qu'il lui prête puisse valoir pour chacun de ses représentants (Larmore, 1996, 129-130). Certains philosophes influencés par le romantisme, comme Wilhelm von Humboldt (1792) ou Henry David Thoreau (1849, 1862, 1863), par exemple, étaient d'ailleurs d'ardents partisans de l'individualisme. Mais surtout, comme je l'ai déjà signalé, Mill a lui-même été influencé par les premiers romantiques allemands. Or, ce sont précisément leurs concepts d'« individualité » et de « développement de soi » (*Bildung*) qui confèrent à sa conception du libéralisme ses traits les plus typiquement individualistes³. Cependant, cette apparente tension dans le propos historique de Larmore n'est pas rédhibitoire. En dernier lieu, son argument n'est pas tant historique que théorique. Il consiste

cadre du libéralisme millien. D'ailleurs, « en surface » plutôt qu'au niveau des fondements, le libéralisme de Dworkin conserve certains points communs avec le libéralisme millien.

¹ Larmore (1987, chap. 3-4; 1996, chap. 6) concentre ses critiques sur les libéralismes de Kant et de Mill. Mais, ainsi qu'il le souligne, ses arguments portent plus généralement contre la plupart des formes de libéralisme de ces deux derniers siècles qui ont fait appel à des idéaux individualistes tels que l'autonomie et l'individualité (Larmore, 1996, 131).

² D'après Larmore (1987, chap. 5; 1996, chap. 6), cette attitude critique à l'égard de l'« individualisme libéral » était courante de la part de romantiques allemands ou anglais, tels que Herder, Scott ou Wordsworth, de même que de penseurs contre-révolutionnaires français comme de Maistre ou Bonald. On la retrouve également chez des auteurs influencés par le romantisme tels que Hegel et Marx. Pour un exemple contemporain s'inscrivant dans le courant communautarien, voir Sandel (1982, 179-183 / 260-266).

³ Voir, à ce propos, Lukes (1973, chap. 2 et 10) et Rosenblum (1987, chap. 5-6). Voir, également, la section 3.3.

à mettre en doute l'opportunité de fonder le libéralisme sur des idéaux individualistes tels que ceux qu'invoquent Mill ou Kant, par exemple. Selon Larmore, de tels idéaux font, en effet, obstacle à l'adhésion au libéralisme de tout un courant de pensée de la modernité qui s'inspire du courant romantique. Dès lors, c'est précisément la tâche que s'assigne Larmore que de dégager le libéralisme des controverses autour de l'individualisme. Dans ce but, il se propose de formuler une justification *neutre* de la neutralité libérale qui n'impliquerait pas de prendre parti dans la dispute entre partisans de l'individualisme et partisans de la tradition (Larmore, 1996, 132)¹.

En préliminaire à ma discussion de la justification neutre de la neutralité que propose Larmore, j'aimerais m'arrêter tout d'abord à la place et à la nature de la liberté dans sa reconstruction du libéralisme. A la manière des libéraux classiques, Larmore considère que la liberté politique doit être entendue dans son sens négatif. En effet, comme le soulignait déjà Berlin (1969, lviii / 54), ses sens positifs confondent bien souvent la liberté à d'autres idéaux, tels que l'égalité ou la justice, par exemple². Selon Larmore (1987, x, 47 ; 1996, 123), il s'agit d'idéaux substantiels qui, de même que les conceptions de la vie bonne, sont trop controversés pour servir de fondements au libéralisme. De manière analogue à la discussion critique de Dworkin sur le prétendu « droit à la liberté », Larmore rejette en outre la conception de la liberté inspirée de Hobbes que défendait aussi Bentham, et dont on peut également trouver une occurrence dans l'œuvre de Mill (*OL*, § 5.4, 293 / 209). Ainsi, même si l'on admet que le sens politique de la liberté est négatif, elle ne devrait cependant pas être entendue comme la possibilité de faire ce qu'il nous plaît³. En effet, cela nous conduirait à considérer toute restriction de liberté comme un mal en soi, quoique parfois nécessaire pour prévenir une perte plus considérable de liberté. De l'avis de Larmore (1996, 124), Locke est, en dernier lieu, un meilleur « guide » que Hobbes ou Bentham quant à la conception de la liberté et du libéralisme qu'il conviendrait de privilégier de nos jours. D'ailleurs, Locke met justement en garde contre le risque de confusion entre *liberté* et *licence*⁴. De plus, il estime que

¹ Larmore (1987, 53) utilisa d'abord l'expression « justification neutre de la neutralité » que je reprends ici. Toutefois, par la suite, il a plutôt présenté sa conception de la neutralité comme une « conception morale minimale », autrement dit, comme une conception qui ne serait pas fondée elle-même sur des idéaux controversés (Larmore, 1996, 126).

² Voir, sur ce point, le début de la section 1.4.

³ Voir à ce propos les clarifications que Berlin (1969, xxxvii-xl / 36-38) a apporté à sa célèbre conférence sur les deux concepts de liberté (Berlin, 1958).

⁴ Voir Locke (1690, § 6, 5 / 174-176). Comme Larmore, Dworkin (1977, 267 / 383) insiste également sur cette distinction.

« the end of law is, not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom. (...) [W]here there is no law there is no freedom. » (Locke, 1690, § 57, 29 / 218)¹

C'est, en dernier lieu, plutôt dans la lignée des défenseurs du droit naturel et de la tolérance du XVII^e siècle que Larmore (1996, 132) inscrit sa propre conception du libéralisme¹. Il prétend ainsi éviter ce qu'il considère comme deux écueils de la pensée libérale : d'une part, la conception *trop forte* des partisans de la liberté positive, et, d'autre part, la conception *trop faible* de la liberté de Hobbes et Bentham.

La liberté négative est certes une composante essentielle du libéralisme pour Larmore. Mais, sur le plan conceptuel, il la conçoit comme intrinsèquement liée à l'idée de neutralité. Car, en vérité, c'est bien la neutralité qui constitue, à ses yeux, le trait distinctif du libéralisme (Larmore, 1987, 42 ; 1996, 125). Ainsi, à l'inverse de Mill pour qui la neutralité restreinte est un moyen de réaliser les idéaux d'autonomie et d'individualité, Larmore soutient plutôt que la neutralité de la justification permet d'expliquer quel a été généralement pour les libéraux le sens de la liberté.

« [N]eutrality emphasizes the equal freedom that all persons should have to pursue their conception of the good life. (...) [F]or the purposes of liberal political theory, « freedom » has a sharply circumscribed sense. It covers only the right of the person not to face neutrally unjustifiable interference by the state » (Larmore, 1987, 46-47).

Ainsi, telle que la conçoit Larmore, la neutralité est une contrainte imposée à la justification des fins poursuivies par l'Etat, quelles qu'elles soient. Par contre, la neutralité restreinte a une valeur dérivée, ou instrumentale, par rapport aux fins qui, pour Mill comme pour bon nombre de libéraux, sont les plus caractéristiques du libéralisme, à savoir l'autonomie, l'individualité, le pluralisme, mais aussi l'ouverture d'esprit et la disposition à adopter une attitude critique par rapport aux fins que l'on poursuit.

Si la neutralité découle, à ses yeux, directement de la liberté négative, comment Larmore conçoit-il plus spécifiquement la notion même de neutralité ? Dans un premier temps, Larmore (1987, 44-45) a tenté d'opérer une distinction entre une neutralité de la justification et une neutralité du but. Or, seule la neutralité de la justification fournirait, selon lui, une interprétation adéquate de l'idée de neutralité caractéristique du libéralisme. En vertu de cette approche, Larmore pouvait ainsi soutenir que l'Etat neutre n'est pas un Etat minimal. S'il est en mesure de fournir une justification neutre à son action, l'Etat peut très bien mener des politiques visant des objectifs redistributifs, par exemple. Cependant, quelques années

¹ Larmore (1996, 124) cite d'ailleurs ce passage de Locke.

plus tard, Larmore (1996, 126, n. 6) semble prêter moins de poids à cette distinction. Désormais, il se contente simplement de signaler que la neutralité de la justification implique aussi, généralement, une neutralité du but. Car, habituellement, les fins visées entrent en jeu dans la justification d'une politique. En outre, Larmore en est venu à restreindre la portée de la neutralité aux seuls principes politiques fondamentaux, c'est-à-dire aux principes constitutionnels (Larmore, 1996, 126). Mais, s'agissant de questions politiques qui ne relèvent pas de la Constitution, il lui paraît légitime de laisser les décisions se prendre selon une procédure telle que la règle de la majorité, même si elle ne conduit pas à garantir des justifications neutres. Toutefois, Larmore n'a pas fourni d'explication précise quant aux motifs qui l'ont conduit à opérer cette révision de sa conception de la neutralité. On peut cependant supposer que ce sont les indéniables difficultés d'application que rencontrerait une doctrine de la neutralité sans restriction de portée qui l'y ont incité.

5.8 Larmore : l'argument de l'oppression

Ce que j'ai dit jusqu'ici des caractéristiques de la démarche de Larmore et, plus particulièrement, des liens qu'il établit entre liberté et neutralité n'apporte toutefois pas d'argument décisif pour opter en faveur de sa reformulation de la tradition libérale. Au fond, pourquoi faudrait-il que la neutralité soit le trait le plus caractéristique du libéralisme, et qu'en outre, elle soit elle-même justifiée d'une manière neutre ? Le fait que le libéralisme millien ne convienne pas aux romantiques, et que la conception de la neutralité de Mill soit *restreinte* ne constituent pas en eux-mêmes des raisons suffisantes pour s'en détourner. Mill ne niait d'ailleurs pas que les traditions et les appartenances étaient susceptibles de fonder l'allégeance de certains individus à un genre de vie de même qu'à l'autorité politique. Mais, il n'en jugeait pas moins souhaitable de promouvoir une disposition d'esprit plus ouverte à la critique et à l'innovation, c'est-à-dire moins empreinte de certitudes et plus portée à l'expérimentation. En un mot, il défendait une approche plus « libérale » et moins « conservatrice ». D'ailleurs, force est de constater que, dans le contexte des sociétés contemporaines, un tel état d'esprit, typiquement libéral aux yeux de Mill, s'est très largement répandu et est encore bien moins qu'à son époque sujet à des répudiations sans concession. Mais une telle considération relevant d'une « sociologie en fauteuil », comme on le dit si bien

¹ Comme Larmore (1987, 41 n.4) le reconnaît expressément : « my sympathies lie more with the jurisprudential, than with the civic humanist (neo-Aristotelian) tradition of modern political thought. »

en anglais, est évidemment insuffisante pour lever l'objection de Larmore à l'encontre d'un libéralisme à la manière de Mill. Examinons, donc, plus avant les arguments qu'il avance pour soutenir sa reconstruction des fondements du libéralisme.

Pour Larmore, il semble clair que la neutralité est, en quelque sorte, le meilleur frein à un usage *oppressif* de l'autorité politique. A cet égard, elle répond à un souci essentiel des libéraux au moins depuis Locke : protéger la liberté individuelle en fixant des limites à l'exercice légitime du pouvoir politique¹. Selon Larmore, c'est pour cette raison que de la neutralité est un idéal *politique* qui

« governs the *public* relations between persons and the state, and not the *private* relations between persons and other institutions. » (Larmore, 1996, 123 vérifier)

Dans un Etat libéral, l'action de l'Etat ne devrait donc pas être justifiée par un appel à des idéaux voués à orienter la vie privée des individus. Imaginons, par exemple, qu'à l'instar de Henry David Thoreau (1862), j'estime qu'une vie digne d'être vécue implique de faire chaque jour plusieurs heures de marche à pied dans la nature. Admettons en outre que, dans l'exercice d'une fonction publique, je tente d'imposer cet idéal à mes concitoyens en justifiant sur cette base des restrictions drastiques de la circulation motorisée, ainsi que des investissements conséquents pour arboriser les rues et créer des parcs publics. Dans l'optique neutraliste de Larmore, une telle politique est inacceptable dans un Etat libéral si elle est justifiée de cette manière. Car elle se fonde sur des idéaux *personnels* controversés que les citoyens qui sont membres de clubs d'automobilistes, par exemple, ne partagent probablement pas. Les restrictions de liberté auxquels ces derniers seraient soumis en vertu d'une telle politique seraient donc le fruit d'un usage du pouvoir politique injustifiable à leurs yeux, et donc oppressif.

Un élément clef de l'argumentation mise en œuvre par Larmore pour justifier sa reformulation des fondements du libéralisme a ainsi été de souligner l'importance pour la tradition libérale de la distinction entre le *public*, ou le politique, et le *privé*, ou le non politique, ainsi que, corrélativement, d'insister sur l'importance de la différence entre le *citoyen* et l'*homme*². Larmore (1987, 43) part du constat que, dans la société moderne, il n'existe pas d'unanimité sur ce qui donne sens et valeur à l'existence humaine, et que ce sont plutôt les désaccords qui sont la règle. Dès lors, il considère la diversité des conceptions de la vie bonne et du bien humain comme étant à la fois inévitable et insurmontable. Pour cette

¹ Voir à ce propos la section 2.1.

² Voir Larmore (1987, 41-42, 45-47 et 75-76; 1996, 128 et 140).

raison, les idéaux qui fondent ces perspectives devraient plutôt être considérés comme des idéaux *personnels*, dont la pertinence se limiterait à la seule conduite de la vie individuelle.

Larmore opère ainsi une généralisation aux conceptions morales et philosophiques du raisonnement en faveur de la « privatisation » de la religion. En dernier lieu, cela l'amène à insister sur le fait que le libéralisme n'est pas « une philosophie générale de l'homme » mais seulement « une doctrine politique » (Larmore, 1987, 106 ; 1996, 132). Pour faire ressortir cette caractéristique, Larmore parle désormais de « libéralisme politique » plutôt que de libéralisme tout court. Pour l'essentiel, il suit en cela l'exemple de John Rawls¹. Toutefois, affirmer que, sous réserve de respecter certaines règles élémentaires de justice, les conceptions de la vie bonne et les « idéaux personnels » n'ont de validité que dans la sphère privée (ou non politique) est trop lapidaire, et reste insuffisant. En effet, il faudrait encore expliquer où passe exactement la ligne de démarcation entre le public et le privé, et surtout quelle en est la justification. Car, même si cette dichotomie joue un rôle important dans le libéralisme, elle n'est pas univoque et a souvent fait l'objet de critiques². Pourtant, en dépit du fait qu'il lui prête un rôle décisif dans son argumentation en faveur d'une justification neutre de la neutralité, Larmore (1987) n'en a pas pour autant fixé précisément le sens et les fondements³. Ce sont là certaines des difficultés de la position défendue par Larmore auxquelles je vais revenir dans les prochaines sections. Les différents aspects de son argumentation que j'ai évoqués jusqu'ici ne constituant toutefois qu'un aperçu général de sa démarche, il convient maintenant d'entrer plus avant dans la discussion de sa justification *neutre* de la neutralité.

5.9 Larmore : la norme de discussion rationnelle

Prétendant éviter de recourir à des idéaux controversés, Larmore suggère de concevoir la neutralité libérale comme reposant sur deux principes normatifs. Sans avoir jamais été universellement acceptés, ces deux principes sont, à son avis, présents dans la culture occidentale depuis de nombreux siècles. Il s'agit, d'une part, d'une *norme de discussion*

¹ Pour le « libéralisme politique » de Rawls, voir *PL* et *JF*. Voir aussi le chapitre 6 et, plus spécifiquement, la section 6.7. Voir également Young (2002) qui discute successivement les arguments de Rawls et de Larmore, et qui en relève les caractéristiques communes. Pour les points de divergences, voir Larmore (1996, 144-151; 1999).

² Voir les sections 3.3 à 3.5.

³ Pour la critique du recours à la distinction public-privé par Larmore, voir B.Schultz (1989) et R.Arneson (1990a, 222-225, 235 n.27).

rationnelle, et, d'autre part, d'un *engagement moral à traiter autrui avec un égal respect*¹. La première de ces deux normes implique que,

« [w]hen disagreement arises, those wishing to continue the conversation should withdraw to neutral ground, in order either to resolve the dispute or, if that cannot be done rationally, to bypass it. » (Larmore, 1987, 59)

Dans la mesure où, selon Larmore, les désaccords autour des conceptions de la vie bonne et du bien humain sont particulièrement profonds, la perspective de les surmonter paraît peu vraisemblable. D'ailleurs, le plus souvent, ils ne portent pas seulement sur des croyances différentes, telles que « Dieu existe » ou « Dieu n'existe pas », mais ils ont également tendance à s'étendre aux critères de justification de ces croyances. Ainsi, pour les uns, les Evangiles témoignent de la vie de Jésus, « fils de Dieu », alors que, pour d'autres, ils offrent simplement un récit, sans doute riche en enseignements moraux, de la vie du personnage historique appelé « Jésus », sans que cela ne constitue en soi une preuve de l'existence de Dieu.

Mais pourquoi la norme de discussion rationnelle ne devrait-elle s'appliquer qu'à la seule sphère *politique* et, qui plus est, à une sphère politique conçue de manière plutôt restrictive puisque, ainsi qu'on le verra, en est exclu le champ économique ? Sur ce point, Larmore n'apporte pas véritablement de réponse¹. Revenant par la suite sur sa première formulation de 1987, Larmore insiste désormais sur le fait qu'il inscrit sa conception du libéralisme dans la tradition des philosophes du droit naturel (Grotius, Pufendorf) et de la tolérance (Locke, Bayle). Prenant acte du caractère irréductible de la diversité des conceptions de la vie bonne, ces auteurs auraient en effet cherché à développer une « moralité élémentaire » (*core morality*) ayant un caractère « minimal », dont la validité serait indépendante des conceptions controversées du bien humain (Larmore, 1996, 54 et 132-134). Parmi les éléments clefs de cette moralité élémentaire figureraient, précisément, la norme de discussion rationnelle, la norme d'égal respect, ainsi que la neutralité.

Tirant son inspiration de Montaigne, Larmore (1996, 151, 169) fonde son raisonnement sur l'idée selon laquelle plus nous discutons entre gens raisonnables de ce qui donne sens et valeur à l'existence humaine, plus nos désaccords s'approfondissent. Lorsqu'il s'agit de trouver un accord sur les principes politiques, au moins les plus fondamentaux, il

¹ Larmore (1987, 53) a d'abord présenté la norme de discussion rationnelle comme étant « universelle ». Puis, il a supprimé ce qualificatif et insisté, comme je le fais ici, sur le caractère contingent, d'un point de vue culturel, des deux normes sur lesquelles il fonde son raisonnement. Pour cette seconde approche, voir en particulier Larmore (1996, 134 et 145).

conviendrait donc de s'abstraire de ce genre de controverses et de rester neutre à leur égard. Cependant, ce raisonnement ne se fonde-t-il pas sur une généralisation quelque peu hâtive ? Comment pouvons-nous supposer *a priori* que toute discussion sur des croyances controversées portant sur la vie bonne et le bien humain est nécessairement vouée à l'échec, sans même que n'ait été mené un examen exhaustif, au cas par cas, de chacune d'entre elles ? En vérité, l'argument de Larmore revient plutôt à formuler un postulat qu'à prendre appui sur une prémisse faible ou évidente qui ne risquerait pas de mettre en péril l'ensemble de sa démarche. Toutefois, rien ne nous oblige à accepter ce postulat, pas plus que la distinction entre des croyances (ou raisons) *privées* et des croyances (ou raisons) *publiques* qu'il semble impliquer². En dernier lieu, c'est l'idée même d'une justification neutre de la neutralité qui ne s'impose pas.

D'ailleurs, Larmore (1996, 67) admet que c'est uniquement des conceptions de la vie bonne et du bien humain *faisant l'objet de désaccords* que nous devrions nous abstraire lorsque nous tentons de justifier des principes ou des décisions politiques. Cette concession rend toutefois un peu plus obscurs les fondements de sa distinction entre le public et le privé. En effet, elle paraît suggérer que, dans la sphère politique, il conviendrait de s'abstenir de toute référence à une idée « controversée » simplement parce qu'elle est « controversée ». Inversement, toute idée non controversée devrait, dès lors, être admise comme une raison valide. Une telle conception n'est, cependant, pas très plausible. Admettons, par exemple, que tout le monde sans exception s'accorde sur la conception de la vie bonne et les critères de justification des croyances des Témoins de Jéhovah ou de l'Eglise de scientologie. Pour autant, cela n'attesterait pas que ces conceptions nous fournissent de *bonnes raisons* pour justifier des principes ou des décisions politiques, pas plus d'ailleurs que pour orienter notre conduite privée. Dès lors, la norme de discussion rationnelle ne nous permet pas de clarifier la distinction entre le public et le privé, et, à elle seule, elle ne nous donne pas davantage les moyens de justifier la neutralité. A supposer qu'elle conduise à invalider la croyance C, il n'y a, en effet, pas plus de raisons de se référer à C dans la vie privée que dans la vie publique.

¹ Je reprends ici la principale critique formulée par Schultz (1989) dans sa recension de Larmore (1987). Voir aussi Arneson (1990a, 224).

² Par « croyances (ou raisons) privées » et « croyances (ou raisons) publiques », j'entends des croyances qui peuvent faire l'objet d'un *usage* uniquement privé ou, également, public. Il s'agit d'une distinction implicite à la démarche de Larmore à laquelle, toutefois, je n'adhère pas. A l'instar d'Arneson (1990a), il me semble plutôt qu'il ne peut y avoir que de *bonnes* ou de *mauvaises* raisons d'adopter une conception de la vie bonne ou du bien humain.

5.10 Larmore : la norme d'égal respect et l'idéal de transparence des raisons

Sans doute est-ce en réponse à ce type d'objections que, dans le cadre de sa réflexion postérieure sur le « libéralisme politique », Larmore (1996, chap. 6) a mis davantage l'accent sur la dimension *morale* plutôt qu'*épistémologique* de sa justification neutre de la neutralité¹. C'est là qu'entre en jeu son second principe normatif, à savoir *la norme d'égal respect des personnes*. Si la norme de discussion rationnelle nous incite à éviter les idées controversées afin de parvenir à une solution lorsque nous sommes en désaccord avec d'autres personnes raisonnables, la norme d'égal respect nous donne, quant à elle, une raison de poursuivre la discussion plutôt que de recourir à des menaces ou à la force pour leur imposer notre conception de la vie bonne ou du bien humain².

Selon Larmore (1996, 137), la norme d'égal respect implique de considérer comme un trait distinctif des personnes raisonnables le fait qu'elles soient capables de réfléchir et d'agir sur la base de raisons. Par conséquent, l'Etat devrait être en mesure de rendre *transparentes* aux yeux des citoyens qu'il entend contraindre les raisons qui justifient ses interventions coercitives. Dans le cas contraire, Larmore estime que les citoyens seraient traités comme de simples *moyens* en vue de la réalisation d'un but social (tel que la vertu, l'excellence, le bien-être), et non pas toujours aussi comme des *fins*. En dernier lieu, c'est donc sur l'une des formules de l'impératif catégorique kantien que la norme d'égal respect prend appui.

« To respect another person as an end is to insist that coercive or political principles be as justifiable to that person as they are to us. » (Larmore, 1996, 137).

Toutefois, Larmore estime que le principe normatif kantien exprime la norme d'égal respect des personnes « de manière plutôt nébuleuse » (Larmore, 1996, 136). Pour en clarifier les implications, il introduit l'idée selon laquelle les principes moraux se subdivisent « de manière naturelle » en deux groupes. D'un côté, il y a les *principes politiques* envers lesquels il est légitime d'exiger l'obéissance des citoyens en usant, au besoin, de la contrainte. Et, d'un autre, il y a les *principes de la conduite personnelle* (*principles of conduct*) à l'égard desquels il n'est pas possible d'exiger une telle obéissance³. Ce qui distingue, selon Larmore, les

¹ Ainsi que Larmore (1996, 127) l'énonce clairement: « the basis for the ideal of neutrality is not primarily *epistemological*. My view is that it is itself moral. ». Sur ce point, voir aussi Larmore (1999). Cependant, même si sa justification de la neutralité n'est peut-être pas *en premier lieu* épistémologique, elle l'est tout de même *partiellement*. Tout au moins, c'est ce que suggère le postulat quant au caractère indépassable des désaccords sur les conceptions de la vie bonne et du bien humain.

² Par « personnes raisonnables », Larmore (1996, 168) entend des personnes « who think and converse in good faith and apply, as best they can, the general capacities of reason that belong to every domain of inquiry. »

³ Pour cette distinction, voir Larmore (1996, 137 et aussi 220-221).

principes de la conduite, c'est qu'ils sont soutenus par des raisons qui ne pourraient être acceptées par chacun. En effet, elles sont trop imbriquées dans des conceptions controversées du bien humain. Dès lors, recourir aux menaces ou à la force pour garantir l'obéissance à de tels principes contreviendrait à la norme d'égal respect des personnes. Cela impliquerait, en effet, de nier leur capacité à penser et à agir sur la base de raisons. A cet égard, il est toutefois possible d'objecter à Larmore que, tant qu'elles n'ont pas fait l'objet d'un examen exhaustif, rien n'exclut *a priori* qu'au moins *certaines* raisons tirées de conceptions controversées du bien humain ne puissent finalement être rendues transparentes à la raison et servir de justification pour toute personne raisonnable. Rien, si ce n'est le postulat qui exclut *a priori* toute possibilité d'accord à la suite d'une discussion rationnelle sur ce type de raisons.

La première formulation du raisonnement de Larmore (1987) présupposait, ainsi que je l'ai souligné, une distinction entre le public et le privé dont la nature et les fondements restaient flous. A mon sens, sa seconde formulation de son raisonnement (Larmore, 1996, chap. 6), qui en réaménage et en développe certains aspects, repose également sur un tel présupposé. En effet, c'est bien à une telle distinction que Larmore recourt implicitement lorsqu'il limite à la seule justification des principes politiques constitutionnels l'obligation d'avancer des raisons qui soient *transparentes* aux yeux de toute personne raisonnable (Larmore, 1996, 13 n.9). Cependant, pourquoi « l'idéal de transparence des raisons », qu'il considère comme impliqué par la norme d'égal respect des personnes, ne devrait-il s'appliquer qu'aux seuls principes politiques fondamentaux ? Ne serait-il pas judicieux d'y soumettre également au moins certaines des règles les plus importantes de la vie sociale et économique dans la mesure où elles peuvent avoir un impact très considérable sur les destins individuels ?

Comme l'a rappelé Jeremy Waldron, l'idéal de transparence des raisons tire sa source de la pensée des Lumières¹. Il répond à leur aspiration à rendre le fonctionnement et les principes fondateurs de la société accessibles à la raison humaine plutôt que de tolérer qu'ils ne restent sujets à l'ignorance, la crainte, la mystification, voire la mythification. Lorsqu'ils sont ainsi rendus transparents à leur raison, les hommes y gagnent, en outre, la possibilité de les manipuler². D'ailleurs, si l'idéal de transparence des raisons est, certes, un élément fondamental du libéralisme, il est également adopté par certaines variantes de socialisme qui ambitionnent justement d'introduire des changements sociaux radicaux. Marx, par exemple, le faisait sien dans le cadre de sa critique de l'économie de marché dont il jugeait les

¹ Voir Waldron (1987a, 43-44, ainsi que la section V).

² Sur ces questions, voir également la section 1.8.

mécanismes opaques. Les libéraux égalitaristes qui critiquent « l'anarchie » du marché s'en inspireraient également.

Si Larmore se réfère à cet idéal comme à un prolongement naturel de la norme d'égal respect des personnes, il en restreint toutefois la portée sans donner, pour autant, d'argument décisif susceptible d'étayer ce choix. Néanmoins, il paraît assez probable que c'est à la distinction public-privé la plus courante dans le libéralisme, à savoir celle qui s'appuie sur la dichotomie Etat-société, qu'il se réfère implicitement. Toutefois, il serait intéressant de connaître les motifs pour lesquels la famille et le monde du travail, par exemple, échappent, selon cette approche, aux exigences de l'idéal de transparence des raisons, alors que ce sont des domaines dans lesquels se posent d'importantes questions de pouvoir et donc de légitimité (Waldron, 1987a, 58)¹. Certes, ce serait faire un procès d'intention à Larmore que de lui reprocher de défendre les principes d'une moralité minimale qui ne seraient en dernier lieu que le simple corrélat moral d'un Etat minimal. En vérité, il admet tout à fait que l'Etat puisse exercer une fonction redistributive, à condition, toutefois, de respecter la contrainte de neutralité de la justification pour fonder son action (Larmore, 1987, 44-45). Cependant, admettre que, d'une manière ou d'une autre, l'Etat joue un rôle redistributif est une chose, mais c'en est une autre que de soumettre, par exemple, le monde du travail ou de l'économie à une exigence identique de transparence des raisons. En effet, le débat public et la prise de décision sur de telles questions se réduit bien souvent soit à un marchandage entre représentants de lobbies, soit au soliloque d'une élite de technocrates. Mais Larmore semble s'en accommoder, si tant est que les principes constitutionnels, c'est-à-dire en particulier les libertés fondamentales, soient garantis sur la base d'une moralité élémentaire commune. A ses yeux, exiger *plus* du débat public dans une démocratie libérale reviendrait à en exiger *trop*. Les controverses suscitées par des visions du monde irréconciliables ne tarderaient pas à mener le débat dans une impasse.

Certes, Larmore (1996, 135-136) reconnaît qu'une des fonctions de la sphère publique est de permettre à chacun d'« expliquer » à autrui sa conception de la vie bonne et de tenter de convaincre de sa valeur. Mais, insiste-t-il, les citoyens doivent bien faire la différence entre

¹ Dans une recension de *PL*, Susan Moller Okin (1994) avance le même genre d'objections à l'encontre du recours à la dichotomie public-privé par Rawls. Toutefois, elle se fonde, pour sa part, plutôt sur l'idéal de justice que sur l'idéal de transparence des raisons. Bien que la famille soit souvent considérée comme le cœur de la sphère privée, certaines interventions de l'Etat en son sein sont d'ailleurs devenues courantes dans la plupart des démocraties libérales. Comme le rappelle Macedo (1990, 264), il existe, par exemple, des lois contre le viol conjugal et contre les violences domestiques. De même, l'Etat prend également des mesures pour s'assurer que les parents assument leurs responsabilités à l'égard de leurs enfants en matière de soins, d'entretien, voire d'éducation. Dès lors, on voit mal pourquoi de telles politiques échapperaient à la contrainte imposée par l'idéal de transparence des raisons.

cette « activité de dévoilement mutuel sans contrainte » et « l'autolimitation » nécessaire à la prise de décision politique qui, tout au contraire, implique de mettre entre parenthèses les conceptions de la vie bonne. Ces précisions et, notamment, le recours à la notion de « dévoilement » mettent cependant en lumière le fait que Larmore n'envisage pas sérieusement la possibilité que l'un des rôles du débat public puisse être de favoriser la *transformation* des préférences et des conceptions de la vie bonne des individus qui y prennent part. De même que la plupart des neutralistes, Larmore semble plutôt considérer les conceptions de la vie bonne comme *données*. Cependant, ce point de vue n'est pas partagé par tous les libéraux. A la suite de Tocqueville, Mill soulignait, pour sa part, les vertus éducatives de la participation politique. A ses yeux, l'engagement politique aide l'individu à se détacher de la seule considération de ses intérêts personnels et à cultiver un intérêt pour le bien public¹. Manifestant un optimisme sans doute excessif, Mill estime ainsi que la participation politique favorise la réévaluation des conceptions de la vie bonne et permet de contrecarrer les penchants égoïstes.

La norme d'égal respect est l'un des éléments clefs de la moralité élémentaire que Larmore avance pour fonder sa conception du libéralisme neutraliste. Cependant, ainsi que je viens de le souligner, Larmore associe à ce minimalisme moral une conception restrictive de la sphère publique et de l'idéal de transparence des raisons. A ses yeux, la portée des débats politiques devrait être restreinte dans le souci de garantir un consensus autour des principes essentiels du libéralisme. Du coup, le « libéralisme politique » paraît avoir pour vocation essentielle de *conserver* l'acquis que les démocraties libérales occidentales ont hérité de l'expérience de plusieurs siècles de régime constitutionnel. Certes, il est à la fois impossible et peu souhaitable de nier l'importance du constitutionalisme dans la tradition libérale. Mais on peut, tout de même, douter que cette conception étroite du libéralisme rende fidèlement compte de ce qui, historiquement, a été au cœur de l'« esprit libéral ». Contre le fanatisme et l'obscurantisme, contre les théocraties et les diverses formes de pouvoir politique absolu, les libéraux se sont en fait engagés en faveur d'*idéaux positifs* tels que le progrès moral et politique, la liberté, l'autonomie, l'individualité, le pluralisme, la tolérance et le respect des droits. En outre, ils ont cultivé une attitude ouverte et critique, portée à l'innovation et prête à rompre avec la tradition si elle devait se révéler insatisfaisante, dépassée, voire source d'injustice¹. A l'égard de ces valeurs et de ces attitudes, les libéraux ne sont pas neutres. D'ailleurs, de fortes personnalités telles que Voltaire, Mill, Dewey ou Russell ont pleinement

¹ Voir, à ce propos, la section 3.5, ainsi que Mill (1861a). Voir aussi Elster (1986b) et Sunstein (1991).

incarné un tel état d'esprit en s'engageant bien souvent à contre-courant de l'opinion dominante. A leurs yeux, la réalisation des idées libérales n'était, bien sûr, envisageable que dans une société dont les institutions et, en premier lieu, la Constitution garantiraient les libertés individuelles et protègeraient la diversité des genres de vie. Mais, réciproquement, l'« esprit libéral » qu'ils incarnaient eux-mêmes ne pouvait manquer de leur apparaître indispensable pour soutenir durablement ces institutions libérales. Dès lors, quoi qu'en dise Larmore, le libéralisme entraîne bien une manière de concevoir l'existence. Cependant, ce qui distingue *la conception libérale du bien humain*, c'est qu'elle n'est *ni substantielle ni globale*. En effet, elle n'implique ni un genre de vie spécifique ni une prétention à répondre à toutes les questions de l'existence².

5.11 Les fondements « controversés » du libéralisme politique de Larmore

Aux yeux de Larmore, des libéraux aussi authentiques que Kant, Humboldt, Mill, Green, Dewey ou Russell, par exemple, ont justement commis la grave erreur de faire du libéralisme une « philosophie de l'homme ». Pour le fonder, ils recouraient en effet à des idéaux prêtant à controverse, et allaient même jusqu'à l'imbriquer dans une philosophie générale telle que l'empirisme, le scepticisme ou le pragmatisme, par exemple. Cependant, conçu de cette manière, le libéralisme

« will cease to be a plausible solution to one of the most pressing moral and political problems in modern times. It will become just another part of the problem. » (Larmore, 1996, 151)

Car, il décevrait les espoirs fondés en lui de fournir des principes moraux et politiques *minimaux* qui, tout en nous évitant de recourir à la force, seraient susceptibles d'être acceptés par des personnes raisonnables quoiqu'en désaccord sur la nature de la vie bonne ou du bien

¹ Une approche du libéralisme de cette nature est proposée par Macedo (1990, Introduction et chap.6-7) comme une alternative au neutralisme.

² L'approche du libéralisme que je soutiens ici a des points communs avec celle de Jeremy Waldron (1987a, 57) lorsqu'il écrit, par exemple : « the liberal has a hard choice. Either he concedes that his conception of political judgment will be appealing only to those who hold their commitments in a certain « liberal » spirit, or he must look for a form of social order in which not only those with different ideals, but those with different views about the legitimacy of imposing their ideals, can be accommodated. Since the prospects for a social order of this kind are not very promising, the former more robust response seems the only available. But if this line is taken, we must abandon any claim about the « neutrality » of liberal theory. The liberal will have to concede that he has a great many more enemies (real enemies-people who will suffer under a liberal dispensation) than he usually pretended to have. » Waldron n'en reste pas moins un partisan de la neutralité, mais d'une neutralité qui

humain¹. En avançant les normes de discussion rationnelle et d'égal respect, Larmore estime, dès lors, avoir reconstruit la théorie libérale sur des fondements neutres, c'est-à-dire échappant justement à une telle accusation de partialité. A l'en croire, le « libéralisme politique » serait donc mieux à même de répondre au problème le plus important de la modernité, en particulier dans la mesure où il s'abstient de prendre parti

« in the dispute about individualism and tradition » (Larmore, 1996, 132).

Toutefois, la question reste posée : un libéralisme qui prétend rester neutre à cet égard est-il encore « libéral », particulièrement en regard de ce qu'a été le libéralisme moderne depuis Mill ? J'en doute.

En vérité, Larmore prend manifestement le contre-pied de Mill et, plus spécifiquement, de sa critique du « despotisme de la coutume »². Cependant, quels sont plus précisément ses arguments pour rejeter le libéralisme millien ? Larmore soutient que, même si Mill ne recourt pas à des « idéaux substantiels » qui entraîneraient un engagement en faveur d'un genre de vie spécifique, il fonde malgré tout le libéralisme sur des idéaux trop controversés pour conférer une légitimité aux institutions libérales dans une société pluraliste telle que la nôtre³. De ce fait, sa conception du libéralisme ne peut être exemptée du soupçon d'être « partisane » et de justifier un usage oppressif du pouvoir politique qui contreviendrait à la norme d'égal respect. Comme je l'ai déjà signalé, Larmore estime que les idéaux d'autonomie et d'individualité imposent aux individus d'adopter une attitude de détachement critique à l'égard de leur conception de la vie bonne, ainsi que de considérer cette dernière comme étant l'objet d'un choix. Cependant, pour les romantiques et leurs épigones contemporains, une telle approche revient à détruire les fondements mêmes de la moralité (Larmore, 1996, 130). Si ces idéaux devaient être reconnus comme les plus importants dans la sphère publique, ils auraient, à leurs yeux, pour conséquence de soumettre également à un tel examen critique nos engagements moraux les plus essentiels.

Pour leur part, les romantiques estiment qu'au contraire, une obligation morale, telle celle de tenir ses promesses, ne peut pas résulter d'une évaluation critique quant au comportement qu'il serait, par exemple, utile ou rationnel d'adopter. Une telle obligation revêt plutôt, selon eux, le caractère d'un engagement *constitutif* de la conception que nous

a plus en commun avec celle de Locke ou de Mill qu'avec celle de Larmore. Sur sa conception de la neutralité, voir Waldron (1989).

¹ Sur ce « problème », ou encore cette « question », de la modernité, voir aussi Larmore (1996, 122 et 131).

² Voir, à ce sujet, la section 4.11.

³ Sur la distinction entre les « idéaux substantiels » et les idéaux tels que l'autonomie, voir Larmore (1987, 73-74).

nous faisons de nous-mêmes en tant qu'êtres moraux. A ce titre, elle fait partie intégrante de la base sur laquelle nous nous appuyons pour faire des choix, et ne peut donc être elle-même un objet sur lequel notre faculté de choisir pourrait s'exercer en évaluant des alternatives. Or, si l'on devait avoir recours aux idéaux millienns pour justifier les principes politiques fondamentaux, les partisans de l'approche romantique de la moralité ne pourraient, de toute évidence, pas se reconnaître dans les raisons qui justifient ces principes. C'est la raison pour laquelle Larmore ne semble pas loin de soutenir que les idéaux millienns confèrent à la conception du libéralisme défendue par Mill un caractère partisan et même oppressif qui contrevient à la norme d'égal respect. Dès lors, mieux vaudrait considérer l'autonomie et l'individualité au sens de Mill comme des « idéaux personnels ».

A mon avis, le problème que soulève cet argument tient au fait que, conformément au raisonnement révisé de Larmore (1996, chap. 6 ; 1999), il repose sur l'acceptation du caractère prééminent de la norme d'égal respect. Toutefois, l'interprétation restrictive de l'idéal de transparence des raisons auquel elle est liée ne me semble pas s'imposer comme une évidence. Ainsi que j'ai tenté de le montrer à la section précédente, des objections, que j'espère suffisamment solides, peuvent être avancées à l'encontre d'une telle restriction de portée. En outre, il convient de relever que Larmore admet lui-même n'avancer aucun argument pour justifier cette norme. Cependant, il estime tout à fait légitime de lui attribuer un rôle fondamental, car

« this ideal has come to belong to our very sense of what we are as moral beings. It makes up (...) the form of life from which we draw our moral bearings. If we cannot see how to justify it, that is because it defines the framework of what we understand moral argument to be. » (Larmore, 1996, 150)

Mais cette explication de Larmore n'implique-t-elle pas d'adopter précisément l'approche de la moralité qu'il attribue aux romantiques ? Lorsqu'elle est fondée de cette manière, la norme d'égal respect semble, en effet, prendre appui sur une conception des sources de la moralité d'inspiration romantique, voire même hégélienne. Cette interprétation est d'ailleurs suggérée en plusieurs occasions par Larmore¹. Et c'est en particulier l'interprétation à laquelle me conduisent ses commentaires sur la notion hégélienne de *Sittlichkeit*.

« Without socialization into the existing forms of life that embody moral values, individual character would be a thin affair. Commitments to morality involves identifying with its demands so thoroughly that we resist taking seriously the possibility of giving them up. (...) Not autonomous decision, however, but only training in the given form of life that

¹ Voir, notamment, Larmore (1996, 58).

Hegel called « objective spirit » can establish this bond of conviction. » (Larmore, 1987, 101)

Cependant, quoi qu'il en soit de l'intérêt de l'approche hégélienne et, plus généralement, de celle des romantiques, il est de fait qu'elles ne font pas l'unanimité. Les kantien et les utilitaristes, par exemple, ont des vues quant aux sources de la moralité qui en diffèrent singulièrement. Du coup, la norme d'égal respect, telle que la présente Larmore, paraît reposer sur des fondements qui sont eux-mêmes objets de controverses.

Au bout du compte, Larmore semble bien avoir adopté, au moins partiellement, l'approche des romantiques pour mieux leur répondre. Mais, si sa construction n'est pas dépourvue d'intérêt, elle reste néanmoins peu susceptible de convaincre, par exemple, les partisans du libéralisme millien. En effet, le libéralisme conçu à la manière de Larmore ne peut que paraître, à leurs yeux, dépouillé de ses éléments les plus caractéristiques et soutenu par une forme de justification à laquelle ils ne peuvent adhérer. Dès lors, le projet de Larmore semble inapte à satisfaire à sa propre exigence de formuler des fondements neutres (ou minimaux) pour le libéralisme neutraliste. En effet, pour se rendre acceptable aux yeux des romantiques, il leur fait manifestement trop de concessions.

5.12 Le libéralisme de Mill réhabilité

Cependant, en dépit des éventuelles faiblesses de l'argumentation de Larmore à l'aune de ses propres critères, il n'en demeure pas moins que sa critique à l'encontre du caractère partisan du libéralisme millien peut tout de même instiller le doute. De plus, dans la mesure où le libéralisme neutraliste contemporain possède certaines caractéristiques séduisantes, il est possible qu'il soit malgré tout préférable à une forme de libéralisme millien. Le principal attrait du neutralisme tient sans doute au fait qu'il semble bien adapté à une société pluraliste et multiculturelle telle que la nôtre. Cependant, ce trait n'est pas absent du libéralisme millien, loin s'en faut¹. En outre, l'examen des variantes de neutralisme défendues par Dworkin et Larmore auquel j'ai procédé dans ce chapitre me semble plutôt confirmer que le libéralisme millien conserve de bons atouts. Dans la mesure où l'antipaternalisme et l'antimoralisme en sont les deux caractéristiques clefs, il incarne une forme d'impartialité dont il paraît finalement raisonnable de se contenter. Ainsi que j'espère l'avoir montré, prétendre à une

¹ Voir, à ce propos, Ten (1995).

neutralité plus étendue n'est ni très souhaitable ni très plausible¹. Qui plus est, l'idée avancée par Larmore de faire reposer la neutralité elle-même sur des fondements moraux « minimaux » semble peu prometteuse. C'est d'ailleurs ce que reconnaissent volontiers certains neutralistes de premier plan qui jugent une telle option peu plausible².

Ainsi que je n'ai pas manqué de le souligner, l'objectif de Mill dans *On Liberty* est de poser les bases d'une société libérale qui cultiverait la diversité plutôt que l'uniformité, et qui se distinguerait par une « atmosphère de liberté » permettant à chacun de mener, *s'il le souhaite*, de « nouvelles expériences de vie »³. Toutefois, il n'entraîne pas dans les intentions de Mill d'imposer à chacun une obligation de développer son individualité, de mener un genre de vie original ou d'adopter une forme d'expérimentalisme dans sa manière de concevoir l'existence⁴. Pourtant, l'objection de Larmore aux idéaux milliens paraît suggérer le contraire. Dans un Etat libéral à la manière de Mill, les partisans des traditions seraient, à l'en croire, contraints par les institutions politiques de considérer leur genre de vie et même leurs engagements moraux les plus essentiels avec une distance critique qui aurait pour conséquence d'en saper les fondements. Certes, « choisir », « tester » ou « améliorer » sont bien des maîtres mots dans l'approche de Mill. Mais, à mon avis, Larmore en exagère manifestement la portée.

En réalité, Mill ne semble pas loin de reconnaître que les principes moraux sont, le plus souvent, le fruit de l'expérience des générations précédentes, et qu'il est naturel que nombreuses soient les personnes qui les assimilent sans en soumettre les fondements à un examen critique exhaustif. Il va, en effet, de soi que l'individu lambda n'est pas un philosophe moral et qu'il a besoin de règles intuitives pour lui permettre de trancher les questions morales qui se présentent à lui dans l'urgence du quotidien. Mais, à en croire Larmore, l'individu tel que le conçoit Mill aurait en quelque sorte un devoir civique de soumettre *réellement* à son jugement l'ensemble des règles qui guident son existence, comme s'il ne pouvait jamais se fier à l'expérience de ceux qui l'ont précédé. Cette objection a, toutefois, quelque chose d'absurde. S'il ne glorifie pas les traditions pour elles-mêmes, Mill est

¹ Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si Larmore a réduit la portée de la neutralité aux principes politiques fondamentaux.

² Voir, en particulier, Waldron (1989, 64 et 68-69). Larmore (1987, 53, n.11) signale également que Bruce Ackerman serait aussi de cet avis.

³ Voir, à ce propos, le chapitre 4.

⁴ Dans le cas contraire, Mill n'aurait jamais défendu le droit pour les Mormons de mener la vie qu'ils entendent, alors qu'ils lui semblaient, par ailleurs, rivés à leurs fausses « vérités » comme à leurs traditions « barbares ». Voir, à ce sujet, *OL* (§ 4.21, 290-291 / 202-206). Mais, surtout, ce point ressort clairement des réflexions de Mill sur les devoirs envers soi-même qu'il ne considère pas du tout comme des obligations sociales. Voir, à ce propos, *OL* (§ 4.6, 279 / 182-183), ainsi que les commentaires de Ten (1980, 79) et Gray (1996, 99).

néanmoins bien loin de négliger la valeur de l'*expérience* de toute l'humanité qui nous a précédé jusqu'ici¹. En vérité, l'argumentation de Mill dans *On Liberty* visait avant tout à rendre *possible*, pour toute personne qui le désirerait, à la fois l'examen critique des règles morales et des conceptions de la vie bonne, et la mise en œuvre concrète de ses opinions. Dès lors, le libéralisme millien ne conduit nullement à désavantager les partisans des traditions.

Au bout du compte, Mill ne fait que permettre l'existence d'options alternatives, et rendre possible la « sortie » d'un genre de vie donné ou, tout au moins, sa révision. Il n'oblige donc personne à se distancier des traditions, pas plus que des principes moraux les plus essentiels. En vérité, Mill fait plutôt la conjecture qu'une société libre, c'est-à-dire reconnaissant à la fois la liberté d'expression et la liberté d'action tant qu'aucun tort à autrui n'est commis, tendra à favoriser une attitude de réflexion critique plutôt que de révérence servile envers les traditions. Cependant, de même que, dans une société garantissant le droit au divorce, les couples peuvent continuer à concevoir les liens du mariage conformément à la doctrine catholique qui les considère comme sacrés et indissolubles, une société libérale à la manière de Mill n'opposera pas d'entrave à ce que les partisans des traditions conçoivent leurs engagements moraux et leur genre de vie comme constitutifs de leur identité. Cependant, l'« atmosphère de liberté » de la société libérale crée une pression sur de tels genres de vie et de pareilles conceptions des engagements moraux par le seul fait qu'elle permet l'existence d'alternatives, qu'elle laisse place à la critique et qu'elle garantit, de plus, un droit à réviser, voire à abandonner, ses engagements. Enfin, il convient de relever que, dès le moment où existent des alternatives, le fait de suivre certaines traditions est nécessairement le fruit d'un choix, même si c'est un choix qui consiste à ne rien choisir d'autre que ce envers quoi l'on est déjà engagé. Aussi, lorsque certains partisans des traditions cèdent aux attraits d'autres options qui se présentent à eux, cela ne tient pas, en premier lieu, à l'influence d'un libéralisme partial, mais bien au simple fait qu'à leur tour, ils tirent parti de la liberté dont ils disposent.

A bien des égards, le libéralisme est l'héritier de la tradition des Lumières. A leur image, il est généralement confiant dans les capacités de la raison humaine et dans les possibilités de progrès². Cependant, le souci de Larmore de ménager les partisans des

¹ Comme en atteste, d'ailleurs, ses réflexions sur les « principes secondaires » dans sa présentation de l'utilitarisme. Voir, sur ce point, *Ut* (§ 2.24, 224-225 / 63-66), ainsi que le commentaire de Wolf (1992, 105-109).

² Ce dernier point est souligné par Waldron (1987a, 43) pour qui : « The relationship between liberal thought and the legacy of the Enlightenment cannot be stressed too strongly. » A cet égard, comme je l'ai signalé à la section 3.2, Mill rappelle au début d'*On Liberty* qu'il fonde ses réflexions éthiques et politiques sur l'« utilité » entendue « in the largest sense [as] grounded on the permanent interests of man as a progressive being » (*OL*, § 1.11).

traditions en réduisant les prétentions philosophiques du libéralisme confère à son approche des traits quasi conservateurs. Certes, il est difficile de contester la cohérence de la démarche de Larmore, de même que les appuis qu'elle peut trouver dans certains éléments clefs de la tradition libérale. Mais, à mon sens, le libéralisme politique a l'étrange caractéristique de transformer en une doctrine de l'ordre établi, empreinte d'une prudence quelque peu conservatrice, une théorie politique qui a toujours prêché le mouvement plutôt que le *statu quo*. En regard des limites du neutralisme, la conception progressiste du libéralisme avancée par Mill n'est donc pas moins plausible.

6. *Priorité du juste et libéralisme rawlsien*

En dépit de ses résistances manifestes à recourir à la notion de neutralité, John Rawls est souvent considéré comme le plus éminent représentant de ce que j'ai appelé le neutralisme. Si la théorie de la justice comme équité que défend Rawls incarne une forme de neutralité, cela tient cependant moins à la place qui occupe le concept de neutralité qu'à la structure particulière de cette théorie¹. En effet, l'approche de Rawls a pour caractéristique de faire appel, à différents niveaux, à diverses formes de priorité. La plus fondamentale de ces priorités tient au fait que, pour Rawls, la justice prime, dans le champ politique, sur toute autre considération, que ce soit d'efficacité ou d'excellence, par exemple. De manière corrélatrice, le juste (*right*), telle que les principes de justice permettent de le définir, a priorité sur le bien (*good*). Cette formule elliptique souligne en particulier que la poursuite par les individus de ce qui a de la valeur et qui est donc attractif à leurs yeux, à savoir, selon les termes de Rawls, leur *conception du bien*, doit, le cas échéant, céder le pas devant les exigences posées par les principes de justice². A l'aune de la théorie de la justice comme équité, seules les conceptions du bien compatibles avec les principes de justice sont admissibles. Mais, cette condition minimale étant satisfaite, l'Etat n'est pas en droit de traiter de manière différenciée les individus selon la nature de leur conception du bien. Ainsi, l'approche de Rawls doit ses traits neutralistes à *la priorité du juste* qui en constitue un trait fondamental.

¹ Rawls exprime ses réticences à l'égard de l'idée de neutralité dans *PL* (V, § 5.1, 190-191 / 234-235). Néanmoins, le reste de la § 5 discute différentes interprétations de l'idée de neutralité et fait ressortir dans quelle mesure la théorie de la justice comme équité satisfait à certaines d'entre elles.

² Larmore (1996, 21-22) soutient que si l'idée d'une priorité du juste a été formulée assez explicitement par Kant, elle a toutefois des origines plus anciennes chez des auteurs médiévaux tels que Duns Scot et Guillaume d'Ockham. Il convient de signaler à ce propos qu'en français, le contraste entre le juste (*right*) et le bien (*good*) est difficile à rendre. En effet, le terme *right*, tel qu'il est utilisé dans la philosophie morale et politique anglophone, n'a pas d'équivalent satisfaisant dans notre langue. Cela explique que les différents traducteurs de Rawls n'utilisent pas forcément le même mot pour le traduire en français. Catherine Audard, la traductrice de *A Theory of Justice* et de *Political Liberalism* de John Rawls, a opté, la plupart du temps, pour « juste ». Pour leur part, Marc Saint-Upéry et Bertrand Guilleme ont préféré « droit » dans leur traduction des *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000) de Rawls. Cependant, je me conforme, pour ma part, à l'usage introduit par Audard. C'est sans doute en raison de cette difficulté à rendre « right » en français que le titre du célèbre film de Spike Lee, « Do the Right Thing » (USA, 1989), n'a jamais été traduit.

Mais, comme je tente de le mettre en lumière en particulier à la section 6.7, la priorité du juste entre en jeu également au niveau de la justification de la conception de la justice. Dans *Political Liberalism* (1993), Rawls présente désormais la théorie de la justice comme équité comme une conception *politique* de la justice. A ce titre, elle satisfait à une forme plus générale de priorité du juste en ne faisant appel, au niveau de ses fondements, qu'à des idées du bien strictement *politiques*, c'est-à-dire à des idées latentes dans la culture politique publique de nos démocraties constitutionnelles plutôt que tirées de doctrines religieuses, morales ou philosophiques. Pour Rawls, la stabilité et la légitimité de nos institutions politiques fondamentales dépendent largement du fait qu'elle reposent sur de tels fondements neutres, au sens ils ne relèvent pas d'une doctrine controversée. Sous sa forme ultime, la conception rawlsienne du libéralisme est donc très proche de celle que défend Charles Larmore (1996, chap. 6). Tous deux ont ainsi popularisé les principes de ce qu'ils ont appelé le *libéralisme politique*. Incarnant certaines des exigences qui furent, durant une période peut-être close, associées à l'idée de neutralité, cette nouvelle variante de libéralisme implique toutefois une forme d'agnosticisme quant au bien humain que la plupart des libéraux ne partageaient pas jusqu'à une période récente.

Dans ce chapitre, mon intention est d'examiner les diverses formes de priorité qui donnent à la théorie de la justice comme équité, de même qu'au libéralisme politique rawlsien, certains de leurs traits les plus caractéristiques. L'examen complémentaire de certains aspects de la philosophie pratique kantienne constitue un volet indispensable de ce travail dans la mesure où, en dépit de son évolution, la démarche de Rawls en reste, à bien des égards, l'héritière. Sur la base de cet examen de certaines caractéristiques essentielles de l'œuvre de Rawls et du rappel de l'influence persistante de Kant, la thèse que j'entends soutenir consiste à relever le caractère contestable de cette structure de la théorie rawlsienne. Si Rawls a indéniablement donné à son approche une grande force et un niveau de sophistication rarement atteint, il reste des alternatives sont envisageables. Le libéralisme millien que j'ai tenté de défendre aux chapitre 3 et 4 offre, à mon sens, une direction intéressante, dont il conviendrait qu'elle ne soit pas abandonnée sous le poids quelque peu étouffant de l'œuvre de Rawls et de ses épigones.

6.1 Primauté de la justice et priorité du juste

Dans une large mesure, *A Theory of Justice* (1971) constituait une alternative à l'utilitarisme qui, depuis le XIX^e siècle, détenait dans les pays anglophones un quasi monopole dans le champ de la réflexion morale et politique. Or, l'utilitarisme est une théorie qui s'intéresse en premier lieu aux *conséquences* des actions individuelles et des institutions sur le bien-être collectif. Par contraste, la théorie de la justice comme équité que formule Rawls se propose plutôt de fixer les *conditions*, ou les contraintes, auxquelles devraient satisfaire les fins individuelles quelles qu'elles soient. Ainsi, *TJ* s'ouvre sur la célèbre formule selon laquelle

« [j]ustice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought. » (*TJ*, § 1, 3 / 29).

De même qu'une théorie erronée doit être révisée ou abandonnée, des institutions sociales injustes doivent être réformées ou supprimées. Pour être moralement acceptables, les institutions sociales se doivent donc avant tout d'être justes. Considérée sous cet aspect, la théorie de la justice comme équité est une théorie qui fixe des contraintes déontologiques. A ce titre, elle peut elle-même être considérée comme une *théorie déontologique* par contraste avec les théories téléologique qui, tel l'utilitarisme justement, vise un certain *telos*, c'est-à-dire une fin déterminée.

Malgré l'écho considérable que rencontra immédiatement l'idée d'une théorie politique reposant sur la primauté de la justice plutôt que sur la maximisation du bien-être agrégé des individus, il convient de relever d'emblée que cette thèse rawlsienne prend le contre-pied du point de vue qui a dominé l'essentiel de l'histoire de la philosophie politique. Car, plutôt qu'à considérer *in abstracto* la *forme* des institutions, les philosophes ont, en général, insisté sur le fait qu'elles devaient avant tout servir les *fins* en vue desquelles elles étaient instituées. Si nombre de philosophies politiques rivales ont marqué le cours de l'histoire des idées, c'est que, notamment sous la pression des circonstances historiques, un champ très large de possibilités s'est ouvert quant à la manière de concevoir ces fins, de même que les moyens de les atteindre. Or, l'un des aspects originaux de la démarche de Rawls consiste précisément à déplacer le centre de la réflexion politique des fins à la forme sous l'influence de la philosophie pratique de Kant¹.

¹ Voir, notamment, *TJ* (§ 84, 490-1 / 600-601).

Pour Rawls, les institutions n'ont pas, comme il en allait, par exemple, pour Aristote, vocation à favoriser la « vie bonne »¹. Et, à la différence de l'utilitarisme, elles ne visent pas non plus une fin qui, tel le bien-être général, puisse donner lieu à une définition très englobante. Dans la mesure où les institutions fixent plutôt les conditions, ou, autrement dit, *la forme*, auxquelles doivent satisfaire les fins individuelles, la théorie de la justice comme équité qui devrait nous servir de guide pour leur conception est donc *procédurale* plutôt que substantielle². Cette dimension procédurale se manifeste dans la théorie de Rawls à deux niveaux distincts bien qu'étroitement liés. D'une part, des institutions fondamentales justes, c'est-à-dire, selon l'expression rawlsienne, une *structure de base* juste, garantit la *justice du contexte social* (*background justice*)¹. En effet, ce qui échoit aux individus vivant sous de telles institutions à la faveur des interactions sociales auxquelles ils prennent part est juste dans la mesure où, en concevant et en poursuivant leur conception de la vie bonne, ils ont respecté les exigences de la justice. D'autre part, ainsi que je le soulignerai plus loin, la théorie est également procédurale à un second niveau. Car, les principes de justice conformément auxquels est établie une structure de base juste sont eux-mêmes issus d'une réflexion qui suit une procédure équitable.

La différence entre une approche substantielle à la façon d'Aristote et une approche procédurale de type rawlsienne ressort également des conceptions de la société qu'elles présupposent. Dans la tradition aristotélicienne, la société est conçue comme une communauté naturelle qui poursuit des fins communes découlant de la nature humaine. Par contre, dans la perspective rawlsienne, la société n'est plus perçue comme une association visant des buts communs auxquels les individus contribueraient à des degrés divers (*PL*, I, § 7). L'idée fondamentale est plutôt que la société est un *système de coopération sociale équitable* à travers les générations. La justice y est considérée comme première dans la mesure où, précisément, elle fixe les termes de cette coopération équitable indépendamment de tout parti pris quant à la nature des fins que poursuivent les individus. La justice conduit uniquement à poser des limites aux fins individuelles afin de garantir que la coopération sociale se

¹ Dans *La politique* (III, 1278b 15-30), Aristote distingue le *bien vivre*, autrement dit la vie heureuse, du simple fait de *vivre*. S'il reconnaît que le seul fait de parer aux nécessités élémentaires de l'existence est déjà en soi un bien, il soutient néanmoins que la vie heureuse « est certainement la fin principale d'une société, à la fois pour tous ses membres pris collectivement et pour chacun d'eux en particulier. » Aux yeux d'Aristote, il y a donc un *continuum* entre l'éthique et la politique. Ainsi s'explique le lien étroit qu'il instaure entre la nature de la Constitution idéale et « le mode de vie le plus digne d'être choisi par tous les hommes », c'est-à-dire la vie conforme à la vertu. Voir, sur ce point, *La politique* (VII, 1323a 15-20). Rawls n'est toutefois pas le seul auteur contemporain à défendre une approche déontologique qui va à l'encontre de la tradition instaurée, entre autres, par Aristote. Voir, par exemple, Nozick (1974) et Dworkin (1977, 1984a) qui ont également privilégié une démarche de ce type.

² Voir, à ce propos, Taylor (1988, 40) à qui j'emprunte cette distinction.

poursuive de manière équitable et à l'avantage de chacun. Lorsque existe une telle conception publique de la justice que reconnaissent et à laquelle se conforment effectivement autant les institutions que les individus, la société peut être considérée, selon les termes de Rawls, comme une *société bien ordonnée*².

Outre l'opposition entre la démarche d'Aristote et celle de Rawls, l'histoire de la philosophie politique permet d'illustrer le contraste entre l'approche substantielle et l'approche procédurale par les divergences qui séparaient Benjamin Constant de Jean-Jacques Rousseau. Idéalisant les cités antiques et la démocratie directe helvétique, Rousseau considérait la participation politique comme la forme privilégiée de la vie bonne³. Pour sa part, Constant (1819, 616-617) en appelait plutôt, à la façon de Rawls, à ce que les institutions cherchent en premier lieu à être justes de sorte à laisser aux individus la responsabilité de garantir leur propre bonheur. C'est donc qu'aux yeux de Rousseau, le bien était premier, alors que, pour Constant, l'ordre politique devait plutôt être fondé sur la primauté de la justice.

Ce contexte à la fois théorique et historique étant posé, la question reste toutefois ouverte : pourquoi la justice devrait-elle avoir la priorité ? La thèse fondamentale de Rawls s'inspire, à cet égard, directement de Kant. Elle consiste à soutenir qu'étant donné l'hétérogénéité des fins qu'ils poursuivent, les individus ne sont pas en mesure de s'entendre sur une conception commune du bien humain ou de la vie bonne. Dans une perspective contractualiste, ils sont, par contre, jugés capables de s'accorder sur une charte commune fixant les limites à l'intérieur desquelles leurs fins individuelles pourront être poursuivies. En d'autres termes, si l'on ne peut attendre d'eux qu'ils s'entendent sur la nature d'un bien commun, un tel accord est, néanmoins, jugé possible sur la justice politique⁴.

Cependant, cette thèse ne me semble pas s'imposer comme une évidence dès le moment où on l'examine en la détachant du contexte théorique rawlsien, voire de la philosophie pratique kantienne. En effet, à considérer la vie politique ordinaire de n'importe quelle démocratie, il est frappant de constater que les controverses quant à la nature de la justice ne sont, en vérité, pas moins nombreuses et profondes que quant au bien⁵. A cet égard, un cas emblématique nous est fourni par les controverses sur ce qu'exige la justice en matière de politique économique. Faut-il, par exemple, réguler ou déréguler, ou encore privatiser ou

¹ Voir, sur ce point, *TJ* (§ 14) et *JF* (§§ 14-15).

² Voir *PL* (I, § 6) pour l'idée de *société bien ordonnée*.

³ Voir, sur ce point, les remarques de Rawls (*PL*, V, § 7.5).

⁴ Voir, notamment, Kant (1793) et la discussion des arguments kantien à la section 6.4.

⁵ Dans le cas des Etats-Unis, Sandel (1999, 293) mentionne, à titre d'exemples, les disputes sur la fiscalité, la sécurité sociale, l'immigration et la peine de mort. A propos des désaccords quant à la justice, voir également Waldron (1994).

non les entreprises publiques ? Sur ces points décisifs, le débat est constant, les fronts sont tranchés et les possibilités de s'accorder semblent réduites, voire inexistantes¹. D'un autre côté, les controverses sur le « salut » des citoyens, autrement dit leur « bien religieux », se sont sensiblement atténuées dans les pays occidentaux depuis l'époque des guerres de religion. Par conséquent, la possibilité de s'accorder sur la justice plus aisément que sur une conception commune du bien humain semble, à première vue, plutôt douteuse. Car, s'il est sans doute possible de trouver aisément un dénominateur commun minimal autour d'une conception de la justice, il reste qu'un tel minimalisme ne correspond nullement au genre de théorie que vise à construire Rawls².

En vérité, critiquer la primauté de la justice revient à mettre en question ce qui constitue sans doute la caractéristique fondamentale de la théorie de la justice comme équité. En dernier lieu, c'est l'idée même de construire une théorie contractualiste en vertu de laquelle, dans le champ politique, certains principes l'emportent de manière catégorique sur toute autre considération qui est en jeu. D'ailleurs, d'autres relations de priorité qui sont étroitement apparentées à l'idée d'une primauté de la justice sont également remises en question. C'est le cas, en particulier, de la priorité du juste (*right*) sur le bien (*good*). Avant d'examiner de manière plus poussée la manière dont Rawls l'entend, posons, à titre provisoire, que *le juste (right)* consiste en ce qui *doit* être fait en vertu d'un principe moral de justice, ou d'équité, justifié par de bonnes raisons. Pour ce qui est du *bien*, admettons qu'il consiste en ce que, tout bien considéré, on peut estimer avoir de la valeur et être digne d'attrait. Imaginons, par exemple, que Ducommun juge avoir de bonnes raisons de penser que les personnes qui ont les yeux marrons sont des êtres indolents, incapables d'assumer la charge de leur propre existence et de mener une vie autonome. Or, sur la base de cette croyance, il en vient à considérer que le paternalisme s'impose, et qu'en dernier lieu, la reconnaissance légale de l'esclavage des individus aux yeux marrons peut également être justifiée. De manière analogue, admettons qu'après réflexion, Dupont considère, pour sa part, que manipuler sans précaution de dangereux explosifs chaque fois qu'il en a le loisir est l'activité qui a la plus grande valeur à ses yeux. De toute évidence, les conceptions du juste (*right*) selon Ducommun et du bien selon Dupont prennent appui sur des croyances

¹ Si, en la matière, on peut douter la valeur des arguments des citoyens ordinaires, le fait est que, tout au moins en France, les experts s'inspirant de Keynes n'ont de loin pas tous baissé les bras face au néolibéralisme.

² C'est ce que prouvent les réformes institutionnelles importantes qu'exigerait une authentique mise en œuvre des principes de la théorie de la justice comme équité, du moins tels que les entendait Rawls. Voir, à ce propos, *JF* (Part IV). Cependant, comme le souligne Van Parijs (1996, 9-16), la deuxième partie du second principe de justice, à savoir le *principe de différence*, peut être interprété de manières diverses et pas toujours progressistes. Pour l'énoncé définitif des principes de justice, voir l'Appendice A.

erronées. Or, rien n'indique, *a priori*, que nous soyons moins enclins à développer des conceptions du juste, plutôt que du bien, qui soient irrationnelles, absurdes, voire démentes. En fait, dans l'un et l'autre cas, toute personne pleinement rationnelle qui soumettrait de telles croyances à un examen critique serait évidemment conduite à les rejeter. Dès lors, l'idée selon laquelle il existerait en quelque sorte une asymétrie épistémologique entre le juste et le bien semble dépourvue de tout fondement¹.

Certes, les effets d'une conception irrationnelle du juste sont susceptibles d'être plus désastreux que ceux d'une conception individuelle du bien tout aussi irrationnelle. Car, si les règles fondamentales d'une société prennent appui sur une doctrine délirante, nombreuses sont les personnes qui en subiront les conséquences néfastes². Toutefois, il est possible de répliquer à cette objection qu'elle prouve simplement que, si l'on fonde la justice politique sur une conception du bien humain, il est indispensable que cette conception réponde à des exigences de rationalité assez strictes. Par contre, s'agissant des individus, la tolérance aux conceptions irrationnelles du bien personnel peut être bien plus large. Mais, s'il en est ainsi, ce n'est pas parce que nous ne sommes pas en mesure de nous déterminer quant à la valeur épistémique de ces conceptions personnelles du bien. C'est plutôt parce que l'expérience a prouvé que la tolérance est préférable, au moins tant qu'aucun tort envers autrui ne découle de manière directe de ces croyances. Ainsi, lorsqu'on tolère certaines doctrines religieuses loufoques, quoique inoffensives, c'est avant tout pour des raisons relevant de la liberté telle que la conçoit Mill¹. A l'encontre de ce que suggèrent autant Larmore que Rawls, il ne s'agit donc nullement de lever notre jugement à leur propos en vertu de considérations sur les limites de nos capacités de jugement.

Ainsi, rien ne permet d'exclure *a priori* que nous soyons moins en mesure d'atteindre une forme d'objectivité quant au bien humain que d'aboutir à un accord s'agissant du juste (*right*) et de la justice. En outre, il convient de relever que les discussions publiques quant au bien humain peuvent avoir des effets bénéfiques, au moins indirects, sur les conceptions individuelles du bien. Car, dans un cas comme celui de Dupont, si sa conception du bien est « folle » en tant que conception publique du bien, elle l'est également en tant que conception personnelle. Or, il peut être appréciable que le débat public l'éclaire sur ce point, même si, tant qu'il ne commet aucun tort envers autrui, cela ne conduit pas pour autant à entraver sa liberté.

¹ Voir, à ce propos, Arneson (1999a, 249-251).

² Je tente ici de répondre à une objection soulevée par Markus Haller.

6.2 L'appel à l'idée de justice procédurale pure

Ce genre d'objections à l'encontre de la primauté de la justice et de la priorité du juste peut toutefois sembler avoir peu de prise sur l'argumentation de Rawls. En effet, dans « Kantian Constructivism in Moral Theory » (1980), Rawls présente sa conception de la justice comme équité non pas comme la seule « vraie » conception de la justice mais plutôt comme « la plus raisonnable pour nous »². Envisagée de cette manière, c'est la conception qui articule au mieux nos convictions les plus fermes quant à la moralité politique. Sont, par exemple, de cette nature les convictions qui nous conduisent à défendre la tolérance religieuse et à rejeter l'esclavage ou la discrimination raciale. Plus généralement, la théorie de la justice comme équité exprime de la manière la plus adéquate notre compréhension de nous-mêmes en tant que citoyens libres et égaux d'Etats démocratiques. Selon Rawls, la forme d'objectivité qu'elle incarne ne dépend pas d'un ordre de faits indépendants et antérieurs à la procédure qui nous mène à ses principes de justice. En dépit de l'intérêt de l'alternative qu'elles tendent à formuler, les objections que je viens d'opposer à la démarche de Rawls semblent précisément avoir, pour leur part, l'inconvénient de présupposer un tel ordre de faits. Car, elles prennent appui sur des jugements en vertu desquels les conceptions de Ducommun et de Dupont sont effectivement erronées. Or, telle que Rawls la présente maintenant, la théorie de la justice comme équité paraît, à vrai dire, être immunisée contre ce type d'objections.

Comme je l'ai déjà relevé, la théorie de la justice comme équité est une théorie *procédurale*. En effet, les principes de justice qu'elle propose comme critères pour évaluer la structure de base de la société et envisager d'éventuelles réformes résultent d'une procédure de construction soumise à un certain nombre de « conditions raisonnables » (*PL*, I, § 4.3, 25 n. 28 / 50 n. 2)³. Ces conditions constituent des « contraintes portant sur les arguments » qui peuvent être avancés lorsqu'il s'agit de déterminer les termes de la coopération sociale, autrement dit de fixer le contenu des principes de justice. Telles que Rawls les conçoit, ces conditions sont « faibles », et même assez « naturelles » et « plausibles » (*TJ*, § 4, 16 / 44-45). A ce titre, elles devraient donc ne pas susciter de controverses et pouvoir faire l'objet d'un consensus. Evidemment, cette procédure que Rawls appelle *position originelle* n'est pas réelle

¹ Voir, à ce propos, le chapitre 4.

² Voir Rawls (1980, 306-7 / 78, 340 / 127).

³ La formulation définitive des principes de justice de la théorie de la justice comme équité figure dans l'Appendice A. Les principes avancés par Rawls peuvent être comparés à ceux de Rodney G. Peffer (1990) qui s'en inspire tout en les complétant dans une perspective marxiste. Voir, à ce propos, l'Appendice B.

mais fictive¹. C'est une expérience de pensée qui devrait nous permettre de nous représenter les conditions idéales d'égalité dans lesquelles des principes de justice pourraient être choisis sans qu'ils ne subissent l'influence de contingences moralement arbitraires.

Parmi les contraintes de la position originelle, le *voile d'ignorance* est sans doute la plus remarquable d'entre elles. Alors que les intérêts des citoyens réels sont représentés dans la position originelle par des individus fictifs que Rawls nomme *partenaires* (*parties*), ces derniers se distinguent par le fait qu'ils n'ont nullement connaissance des caractéristiques individuelles des personnes réelles dont ils sont les mandataires. Le voile d'ignorance exclut donc que les principes de justice soient indûment influencés par des contingences naturelles ou sociales telles que le sexe, l'origine sociale ou ethnique, les talents naturels et même la conception du bien des citoyens réels. Dans la mesure où personne ne mérite, par exemple, ses talents naturels, son héritage génétique ou le statut social privilégié de son milieu familial de naissance, Rawls considère que de telles circonstances naturelles ou sociales sont arbitraires d'un point de vue moral. Le manque d'impartialité de principes de justice influencés de manière indue par de telles contingences entraînerait leur discrédit. Dès lors, le voile d'ignorance constitue une restriction raisonnable de l'information dont dispose les partenaires de la position originelle. En dernier lieu, les principes de justice sont donc « les plus raisonnables pour nous », car ce sont ceux que choisiraient des individus fictifs représentant les intérêts des citoyens et soumettant leurs délibérations à des conditions elles-mêmes raisonnables. La procédure que constitue la position originelle étant en soi équitable, les principes auxquels aboutit la délibération des partenaires le sont aussi.

En tant que théorie *procédurale* plutôt que substantielle, la théorie de la justice comme équité recourt, à deux niveaux différents, à ce que Rawls appelle la *justice procédurale pure* par contraste avec la justice procédurale parfaite et imparfaite. Pour bien saisir cette caractéristique de son approche, il convient de rappeler brièvement en quoi consiste ces trois formes de justice procédurale². La *justice procédurale parfaite* entre en jeu, par exemple, lorsqu'il s'agit de découper un gâteau à parts égales. Chacun ayant une idée claire de ce qu'est une part « égale », il existe donc un critère indépendant de justice. En outre, si celui qui opère le partage se sert en dernier, il existe également une procédure fiable pour parvenir au résultat visé. Pour sa part, la *justice procédurale imparfaite* peut être illustrée par le cas des procès criminels. Dans les affaires pénales, il existe un critère indépendant de justice en vertu duquel le coupable doit être condamné et l'innocent innocenté. Toutefois, la procédure ne nous

¹ Sur la position originelle et ses conditions, voir *TJ* (§ 4), ainsi que les précisions apportées dans *PL* (I, § 4).

² Voir, sur ce point, *TJ* (§ 14).

prémunit pas totalement contre d'éventuelles erreurs, autrement dit elle est imparfaite. La troisième forme de justice procédurale est justement celle qui entre en jeu dans la théorie de la justice comme équité. La *justice procédurale pure* se distingue des deux premières par le fait qu'elle ne dispose pas d'un critère indépendant de justice. Un exemple en est donné par les jeux de loterie. Dans ce cas, c'est uniquement l'application de la procédure qui permet de déterminer ce qui est juste.

La théorie de la justice comme équité recourt à cette idée de justice procédurale pure à deux niveaux différents. D'une part, comme on vient de le voir, elle établit une procédure équitable, la position originelle, en soumettant la délibération des partenaires à des contraintes raisonnables. De l'application de la procédure équitable que constitue la position originelle résulte les principes de la justice comme équité (*justice as fairness*). Autrement dit, l'équité de la procédure est transférée aux principes qui sont le fruit de son application. D'autre part, l'idée de justice procédurale pure intervient à un second niveau lorsqu'une structure de base juste, c'est-à-dire qui est en conformité avec les exigences de théorie de la justice comme équité, conduit, si tant est qu'elle fonctionne normalement, à de justes répartitions des droits, des devoirs et des avantages sociaux. Ainsi, en tant que procédure équitable, la position originelle aboutit à des principes qui sont eux-mêmes équitables. Puis, à leur tour, les principes de justice transfèrent leur caractère équitable aux institutions sociales qui s'y conforment, et, en dernier lieu, aux redistributions que celles-ci opèrent. Cette conception de la justice faisant appel à l'idée de justice procédurale pure a donc certaines implications pour le système social que les principes de justice sont susceptibles de favoriser.

« Taking the basic structure as the primary subject enables us to regard distributive justice as a case of *pure background procedural justice* : when everyone follows the publicly recognized rules of cooperation, the particular distribution that results is acceptable as just whatever that distribution turns out to be. » (*JF*, § 15.3, 54 / 84, je souligne)

Qui plus est,

« within the framework of background justice set up by the basic structure, individuals and associations may do as they wish insofar as the rules of institutions permit. » (*JF*, § 14.2, 50 / 78)

Dans une société dont les institutions fondamentales se conforment à la conception rawlsienne de la justice sociale, le degré de satisfaction des fins que les individus ou les associations (Eglises, syndicats ou autres) poursuivent dans les limites posées par les principes de justice n'entre donc pas en ligne de compte pour juger de la justice d'une répartition. En effet, les transactions particulières entre les individus ne font pas l'objet d'un

examen spécifique. Car, seul importe, en dernier lieu, que la structure de base soit juste, c'est-à-dire qu'elle soit conforme aux normes de justice, et que les individus s'en tiennent aux limites qu'elle leur impose. La justice du contexte social étant garantie par une structure de base juste, ce qui échoit aux individus est nécessairement juste.

La théorie de la justice comme équité constitue un cas de justice procédurale pure puisque c'est uniquement l'application de la procédure, c'est-à-dire la délibération des partenaires de la position originelle soumise à des restrictions raisonnables, qui détermine la nature de la justice sociale. Dans la mesure où l'une de ces contraintes, le voile d'ignorance, implique de priver les partenaires de la connaissance des conceptions du bien des personnes qu'ils représentent, la théorie de la justice comme équité semble bien respecter une clause de neutralité à l'égard du bien¹. Son contenu normatif ne découle donc pas d'une conception du bien humain mais des limites (des conditions, des contraintes) qu'elle fixe aux fins qui peuvent être poursuivies.

6.3 *L'appel aux intuitions morales*

Dans *A Theory of Justice* (1971), l'argumentation de Rawls allie en permanence un raisonnement déductif recourant à des éléments formels à un raisonnement inductif faisant appel à des intuitions². L'élément procédural dont je viens de rappeler certaines des caractéristiques essentielles est évidemment plutôt formel. Mais, la théorie de la justice comme équité ne se réduit pas à la position originelle, c'est-à-dire au choix rationnel des partenaires sous le voile d'ignorance. Elle implique également de confronter les principes de justice choisis dans la position originelle à certains de nos jugements les plus fermes quant à la moralité politique. Rawls parle à leur propos de *jugements bien pesés*. Par un processus d'ajustements réciproques, il s'agit de parvenir ainsi à un *équilibre réfléchi* entre les principes de justice et ces jugements, au besoin en corrigeant les uns ou les autres (*TJ*, § 4). En outre, la position originelle implique elle-même un recours aux intuitions. En effet, elle ne constitue pas, pour sa part, le résultat d'une procédure de construction au sens où Rawls soutient que les

¹ Selon Sher (1997, 31), les principes de justice peuvent donc être considérés comme « neutres ». Cependant, comme le souligne Freeman (1994, 317 n.9 et 335), la position originelle présuppose une conception de la personne qui peut sembler contredire cette affirmation. Mais, en vérité, son contenu semble plutôt maigre. Elle ne fait que postuler que les citoyens sont des personnes morales, « libres » et « égales », et que leurs désirs de justice l'emportent sur le reste de leurs désirs.

² Voir, sur ce point, Van Parijs (1991, § 3.1) qui parle d'une justification des principes « en amont » par la position originelle et « en aval » par la méthode de l'*équilibre réfléchi* que je présente plus bas.

principes de justice sont, quant à eux, « construits »¹. En vue d'en formuler les caractéristiques, Rawls fait plutôt appel à l'expérience morale qui forme le socle de culture éthico-politique de nos démocraties constitutionnelles ayant déjà plusieurs siècles d'existence. Ainsi qu'il présente sa théorie dans ses écrits postérieurs à *TJ*, ce sont en effet certaines intuitions (idées, valeurs, principes) latentes dans ce qu'il nomme la *culture politique publique* qui lui permettent de formuler les contraintes constitutives de la procédure. La discrimination raciale, l'inégalité des droits entre les sexes ou l'intolérance religieuse s'imposent à nous comme étant de manière évidente inacceptables. Or, la contrainte du voile d'ignorance imposée aux partenaires de la position originelle trouve précisément sa justification dans de telles évidences intuitives.

Selon un raisonnement qui, en ce cas, privilégie la démarche inductive, Rawls prend donc appui sur certaines de nos intuitions quant à la moralité politique en les considérant comme des « points fixes » dans nos réflexions sur la justice politique. Le degré de fiabilité qu'il prête à ces intuitions éthico-politiques les rend comparables à certaines des intuitions morales portant, pour leur part, sur le comportement individuel. Par exemple, il est évident que tuer un enfant pour le plaisir de le voir souffrir est moralement inconcevable. Dans ce cas, il s'agit d'une évidence *absolue*, au sens où elle ne connaît aucune exception. De manière comparable, les réflexions de Rawls suggèrent qu'un Etat admettant, par exemple, l'esclavage des individus aux yeux marrons est de toute évidence injuste. S'il en est ainsi, c'est donc que nous disposons de certaines convictions morales intuitives assez fermes quant à ce qu'un Etat et par suite ses citoyens doivent et, peut-être surtout, *ne* doivent *pas* faire. De telles convictions sont la base de ce que l'on peut appeler, plus techniquement, des contraintes déontologiques. Mais, pour mériter ce titre, les convictions considérées doivent avoir dans nos réflexions un poids comparable, par exemple, à celui d'une interdiction de tuer un enfant pour le plaisir de le voir souffrir. Formulées conformément à la terminologie de Kant, de telles contraintes peuvent être considérées comme ayant un caractère « catégorique »². Une contrainte déontologique n'est donc pas simplement une conviction qui a un poids important dans une délibération morale faisant également appel à d'autres considérations, qu'elles soient de nature morale ou non. Une contrainte déontologique est plutôt une considération qui, en

¹ Ma reconstruction de la démarche de Rawls peut être rapprochée de celle qu'il opère lui-même de la démarche kantienne. Voir, à ce propos, Rawls (1980 ; 2000), ainsi que O'Neill (2003, 356-357) dont je m'inspire ici.

² L'analogie avec l'approche kantienne est particulièrement explicite dans *JF* (§§ 23.2-3) et, bien sûr, dans *TJ* (§ 40). Voir, à ce propos, la section 6.4.

tant que telle, a une priorité stricte sur toute autre, quelles que soient par ailleurs les circonstances¹.

Rawls soutient que la justice, ainsi que nous l'envisageons intuitivement, possède justement un tel caractère, et que, de ce fait, elle conduit à garantir l'inviolabilité des droits et des libertés de la personne (*TJ*, § 1, 3-4 / 29-30). Ce qui fonde cette approche déontologique qu'adopte Rawls, c'est le constat selon lequel notre sens intuitif de la justice nous mène à rejeter comme étant foncièrement injustes des violations flagrantes des droits et libertés telles que, précisément, l'esclavage, la discrimination raciale ou l'intolérance religieuse. Mais, la spécificité du raisonnement de Rawls tient en ce que, partant de telles évidences morales incontestables, il prétend élargir leur portée en défendant l'idée plus générale selon laquelle la justice, dans toute l'étendue d'acception qu'il donne à ce terme, n'est sujette à aucun compromis². Selon cette approche, pas plus l'efficacité que le bien-être général ou la poursuite de certaines valeurs perfectionnistes, par exemple, ne sont susceptibles de l'emporter à l'occasion sur les exigences de la justice telle qu'il l'entend. Cependant, notre appréhension intuitive de la justice ne nous induit-elle pas à considérer que, dans certaines circonstances pas forcément exceptionnelles, il convient plutôt de privilégier parfois la promotion d'un bien de ce type ? Par exemple, n'est-il pas vrai qu'une institution juste est parfois avant tout une institution efficace ?

Certes, Rawls semble avoir envisagé cette possibilité lorsqu'il écrit à propos des intuitions morales qu'il avance en faveur d'une stricte primauté de la justice qu'elles sont sans doute formulées « avec trop de force » (*TJ*, § 1, 4 / 30). Mais il n'en dit pas davantage sur ce point, et ne semble pas en avoir tiré de conséquences particulières pour la structure de sa théorie. Or, le fait de donner, sans possibilité d'exception, la priorité à la justice sur la promotion de tout autre bien confère à sa théorie une rigidité que seules peuvent justifier des considérations l'emportant dans tous les cas sur toute autre. La très large portée de la conception de la justice défendue par Rawls rend toutefois cette prétention quelque peu fragile³. En dernier lieu, c'est sans doute le souhait de Rawls de proposer une alternative à l'utilitarisme qui l'incite à construire ainsi sa théorie tout en s'inspirant de Kant. A cette fin, Rawls doit en effet démontrer que les principes de justice, qui sont eux-mêmes ordonnés lexicalement et soumis à des règles de priorité, pourraient fonctionner comme des principes

¹ Ou encore, pour reprendre l'expression introduite par Dworkin (1984a), il s'agit d'un critère qui l'emporte sur tous les autres à la manière d'un « atout » dans un jeu de cartes.

² Dans la conception de Rawls, ce sont évidemment les principes de justice qui fixent le contenu de la justice. Voir l'Appendice A pour leur énoncé définitif.

³ Pour un exemple du genre de difficultés que peut entraîner cette rigidité, voir les remarques de Arneson (1999a, 237-239) quant à l'application du principe de différence.

ultimes. Cela semble en effet être la condition pour écarter tout recours à d'autres principes, et pour se prémunir contre un recours implicite au principe d'utilité pour régler des cas difficiles¹.

Cette stricte primauté de la justice, ainsi que les autres formes de priorités qui y sont associées (règles de priorités entre les principes, priorité du juste sur les conceptions du bien, priorité du raisonnable sur le rationnel), semblent bien être trop ambitieuses. Or, il s'agit manifestement d'un héritage de la philosophie pratique kantienne dont Rawls s'est inspiré à maints égards². Comme il le reconnaît lui-même, certaines analogies dans la structure de sa théorie apparentent cette dernière de manière assez directe à l'approche de Kant. A certains égards, il est donc légitime de considérer l'approche de Rawls comme « kantienne ». Certes,

« [j]ustice as fairness is not, plainly, Kant's view, strictly speaking ; it departs from his text at many points. But the adjective « Kantian » expresses analogy and not identity ; it means roughly that a doctrine sufficiently resembles Kant's in enough fundamental respects so that it is far closer to his view than to the other traditional moral conceptions that are appropriate for use as benchmarks of comparison. » (Rawls, 1980, 304-305 / 75)³

Or, les diverses formes de priorités qui caractérisent l'approche rawlsienne constituent manifestement la plus frappante de ces analogies. Comme je l'ai rappelé, la conception de la justice de Rawls repose, aussi bien au niveau de ses fondements que de son application, sur la stricte priorité de certaines contraintes. D'une part, la délibération des partenaires de la position originelle est en particulier soumise à la contrainte du voile d'ignorance qui limite le genre de principes de justice auxquels il est possible de parvenir. Il s'agit, en ce cas, de se prémunir contre l'influence de contingences naturelles ou sociales arbitraires, de manière assez comparable à la façon dont Kant entend exclure du raisonnement moral toute influence de considérations de nature empirique. D'autre part, les citoyens d'une société bien ordonnée conformément à la conception rawlsienne de la justice sont libres de poursuivre la conception de la vie bonne qui leur convient, tant qu'elle est compatible avec le respect des exigences posées par les principes de justice. A cet égard, les principes de justice fonctionnent en quelque sorte comme des impératifs catégoriques dont le caractère absolu exclut toute possibilité d'exception.

Pour fonder son approche, Rawls fait cependant appel à des intuitions auxquelles il confère un rôle clef. L'idée même qu'il est nécessaire de recourir à une procédure déterminée,

¹ Rawls semble néanmoins considérer les relations de priorité entre les principes de justice comme provisoires. Voir *TJ* (§ 8, 40 / 71), ainsi que Arneson (1999a, 241). Mais, sur ce point également, il n'en dit pas davantage.

² Comme il ressort en particulier de *JF* (§§ 23.2-3). Voir, sur ce point, la section 6.4.

³ Voir aussi, à ce propos, les réserves que Rawls (1985, 388 n.2 / 206 n.1) a formulées postérieurement quant à l'utilisation de l'adjectif « kantien ».

à savoir la position originelle, pour mener nos réflexions sur toute une gamme de questions à une origine intuitive. Mais les intuitions morales initiales qu'évoque le plus souvent Rawls portent en vérité sur quelques problèmes moraux très spécifiques. Le rejet de l'esclavage, du racisme et de l'intolérance religieuse sont, à cet égard, parmi les exemples qu'il cite le plus volontiers. Or le pari de la théorie qu'il construit est de prétendre que l'on peut étendre le rôle de ces intuitions tout en leur conservant le même caractère catégorique, c'est-à-dire la même priorité stricte, à toutes nos réflexions sur la justice fondamentale de la société¹. Mais, cette prétention est probablement trop ambitieuse. D'ailleurs, les doutes que je viens de formuler quant à la démarche de Rawls en particulier dans *A Theory of Justice* me semblent renforcés par l'examen de la démarche assez comparable qu'il suit dans *Political Liberalism* (1993). Alors que c'est de justice distributive dont il s'agit principalement dans *TJ*, Rawls consacre plutôt son second ouvrage à démontrer qu'il est possible et même judicieux de fonder le libéralisme sur une généralisation de la tolérance en vue de l'appliquer également aux doctrines morales et philosophiques (*PL*, IV, § 4.4, 153-4 / 193-4). De même que la séparation des Eglises et de l'Etat conduit à mettre entre parenthèses les conceptions religieuses lorsqu'il s'agit de justifier les institutions sociales, Rawls suggère à la manière de Larmore qu'il convient également de s'abstenir de toute référence à une doctrine morale ou philosophique pour fonder le libéralisme et sa conception de la justice². Certes, la conception de la justice comme équité, par exemple, est une conception morale, mais, telle qu'il la présente maintenant, elle se limite à articuler des valeurs *politiques* plutôt que des valeurs religieuses, morales ou philosophiques portant sur la manière de conduire son existence individuelle. Ainsi, Rawls soutient que

« the conception of a well-ordered society includes and generalizes the idea of religious liberty ; it assigns to people's conception of the good a public status analogous to that of religion. » (Rawls, 1980, 327 / 107)

Mais une telle généralisation est-elle possible et même souhaitable ? De même que dans le cas de Larmore, un tel parti pris général me paraît, à vrai dire, sujet à caution. Seul un examen au cas par cas permettrait de déterminer si telle ou telle doctrine morale ou philosophique, ou conception corrélatrice de la vie bonne ou du bien humain, doit être exclue en tant que source de justification de la justice fondamentale et des principales institutions sociales. Rien

¹ Cet aspect de la démarche de Rawls ressort plus nettement de ses écrits postérieurs à *TJ*, par exemple lorsqu'il écrit : « We collect such settled convictions as the belief in religious toleration and the rejection of slavery and try to organize the basic ideas and principles implicit in these convictions into a coherent conception of justice. » (Rawls, 1985, 393 / 212).

² Pour ma critique du libéralisme de Larmore, voir les sections 5.7-5.12.

n'indique *a priori* que des arguments du même type puissent conserver la même pertinence pour répondre à des questions différentes. Il est, certes, vivement souhaitable de distinguer strictement les Eglises de l'Etat, et de garantir la tolérance religieuse. Par contre, il ne va pas de soi qu'en raison des présupposés philosophiques que cela entraînerait, il soit par ailleurs désirable que l'Etat s'abstienne, par exemple, de reconnaître les avantages pour le bien-être humain de formes élevées de culture par contraste à certaines formes de culture d'une valeur bien moindre qui sont caractéristiques de la culture de masse. Justifier sur cette base des mesures incitatives, quoique non contraignantes, en faveur des premières ne devrait donc pas être exclu *a priori*. Seul l'examen exhaustif des raisons avancées par telle ou telle doctrine morale ou philosophique devrait donc nous permettre de trancher la question.

6.4 Les origines kantienne de la priorité du juste et du raisonnable

La démarche de Rawls est, à bien des égards, plus ambitieuse qu'elle ne paraît l'être à première vue. En effet, Rawls ne se contente pas de repenser les fondements du libéralisme et de proposer une conception de la justice distributive pour les institutions sociales les plus importantes. Même s'il ne prétend pas avoir fourni à lui seul les bases philosophiques adéquates justifiant, par exemple, les droits fondamentaux, sa démarche consiste manifestement à construire un système¹. Aussi enveloppe-t-il sous l'édifice de sa construction théorique certains des arguments classiques sur bon nombre de questions tout en cherchant à démontrer que la structure de sa théorie permet de mieux en rendre compte et de leur donner davantage de cohérence. Mais le caractère ambitieux de son entreprise se révèle surtout par le fait qu'en dernier lieu, elle entend remettre en selle une conception de la raison pratique très largement kantienne². Même si Rawls n'est pas kantien au sens strict, dans la mesure où, entre autres choses, il réduit très explicitement la portée de ses réflexions au seul champ de la moralité politique, il reste que l'analogie de sa démarche avec celle de Kant explique dans une large mesure les caractéristiques essentielles de son entreprise³.

¹ D'ailleurs, le « système » rawlsien a généré son école, avec ses épigones et son idiome, de même que l'avaient fait les systèmes philosophiques de Kant et Hegel, dont les prétentions étaient certes bien plus étendues.

² Rawls prend ainsi le contrepied de la tradition hobbesienne.

³ Dans les années 1980, Rawls a clairement limité la portée de sa théorie au seul champ politique. Voir, sur ce point, la section 6.7. En particulier, il a abandonné l'idée que la notion de « rightness as fairness » qu'il avançait dans *TJ* (§ 3, 15 / 43; § 18, 95-6 / 141-2), puisse constituer un critère éthique au-delà des limites d'une conception *politique* de la justice fondamentale. Voir, à ce propos, les remarques que fait Rawls (1992, 7) dans la Préface à l'édition française de ses articles des années 1980, ainsi que son Introduction à *PL*.

Reformulant sa théorie, Rawls recourt à une distinction entre *le rationnel* et *le raisonnable* qu'il apparente très directement à la conception kantienne de la raison pratique. Dans une section de *JF* qu'il consacre à la position originelle, Rawls présente désormais son argumentation de la manière suivante :

« [W]e impose on the parties [in the original position] certain *reasonable conditions* as seen in the symmetry of their situation with respect to one another and the limits of their knowledge (the veil of ignorance).

23.3. Here again we distinguish (...) between the *rational* and the *reasonable*, a distinction that parallels Kant's distinction between the hypothetical imperative and the categorical imperative. Kant's categorical imperative procedure subjects an agent's rational and sincere maxim (drawn up in the light of the agent's empirical practical reason) to the reasonable constraints contained in that procedure, and thus constrains the agent's conduct by the requirements of pure practical reason. Similarly, the reasonable conditions imposed on the parties in the original position constrain them in reaching a rational agreement on principles of justice as they try to advance the good of those they represent. In each case *the reasonable has priority over the rational and subordinates it absolutely. This priority expresses the priority of right* ; and justice as fairness resembles Kant's view in having this feature. » (*JF*, §§ 23.2-23.3, 81-82 / 118-119, je souligne)

Cependant, Rawls n'avance délibérément aucune définition du *raisonnable*. Il souligne plutôt qu'il s'agit d'une *idée morale intuitive de caractère fondamental* (*a basic intuitive moral idea*) dont la nature se dégage de la manière dont on l'utilise en particulier pour l'opposer au rationnel. Relève ainsi du raisonnable ce qui limite, ou conditionne, la poursuite de manière rationnelle, c'est-à-dire par les moyens les plus efficaces, d'un bien quelconque.

Si la priorité du juste, ou, dit autrement, la priorité du raisonnable, est en fait un emprunt à la pensée de Kant, il convient, en vue de mieux en saisir la nature, d'examiner succinctement les raisons qui conduisent ce dernier à l'introduire¹. Au fond, pourquoi le juste (*right*) doit-il, à ses yeux, avoir la priorité ? Et pourquoi, à l'inverse, convient-il d'exclure l'idée d'une priorité du bien ? Dans le champ politique, cela revient, en dernier lieu, à se demander pourquoi une conception particulière du bien humain ne pourrait-elle pas être considérée de manière publique comme la plus attractive, la plus rationnelle, voire la mieux en mesure de garantir le bien-être général ? A en croire Charles Larmore (1996, 25, 28), c'est dans la *Kritik der praktischen Vernunft* (*KpV*, 1788) que Kant développe ses arguments en réponse aux objections formulées à son encontre par Hermann Andreas Pistorius dans une célèbre recension de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (*FMM*, 1785). Les critiques de Pistorius, qui, pour sa part, défendait une conception de la morale fondée sur le priorité du

¹ Sur ces questions, voir en particulier Larmore (1996, chap. 1).

bien à la façon des Anciens, auraient en effet attiré l'attention de Kant sur la structure particulière de sa propre conception morale¹.

Dans *FMM*, la priorité du juste est, à vrai dire, implicite. Néanmoins, elle transparaît dès les premières lignes de la Première Section lorsque Kant soutient que la seule chose qui soit absolument bonne, c'est la *volonté bonne*¹. Ainsi qu'il le développe davantage au chapitre I de l'Analytique de la *KpV*, seule la forme du principe pratique guidant la volonté, et non sa matière, détermine si l'on est en droit, ou non, de considérer cette volonté comme approchant de l'idéal d'une volonté bonne sans restriction. Au chapitre II de l'Analytique (*KpV*, 63 / 76), Kant soutient, en réponse à Pistorius, qu'il n'est pas possible de commencer par définir qu'une certaine fin que poursuit la volonté, à savoir sa matière, ou encore son objet, est bonne, ou que telle autre est mauvaise, pour en dériver ensuite le concept de ce qui est juste (*right*). Car, en procédant de la sorte, c'est l'objet désiré qui donne à la volonté son principe déterminant. Pour le dire autrement, ce qui est empiriquement *désiré* par le sujet déterminerait en ce cas ce qui *doit* être désiré, ce qui est en soi désirable. Or, ramener le principe de la volonté à ce qui est désiré, c'est selon Kant soumettre celle-ci à l'arbitraire des désirs et des inclinations, c'est-à-dire à ce que chacun ressent, selon le moment et les circonstances, comme une source de plaisir ou de déplaisir. De là découle la conclusion de Kant en vertu de laquelle aucune norme universelle, ou loi pratique, ne peut être déduite de tels principes empiriques subjectifs. Aussi, le bien ne peut-il être premier puisque les sujets découvrent toujours dans l'expérience ce qu'ils estiment être un bien. Enfin, Kant exclut la possibilité que les sujets puissent faire appel à une sorte de sens moral qui leur permettrait de découvrir de manière intuitive la nature du bien. Car, la seule chose qui leur soit donnée, c'est, à ses yeux, la conscience d'être soumis à une obligation.

Par ailleurs, Kant rejette également avec vigueur l'idée que la moralité puisse être dérivée de modèles moraux (*FMM*, 408-409 / 77-78). De même, il estime que la psychologie particulière des sujets ou, plus précisément, certaines de leurs dispositions ne sont pas davantage susceptibles d'être, par elles-mêmes, à l'origine d'un critère moral ultime. Rien n'empêche en effet qu'un criminel ait de bonnes dispositions, et fasse preuve par exemple d'un courage ou d'une capacité à l'effort exceptionnels en vue de réaliser ses fins moralement injustifiables (*FMM*, 393-395 / 55-57). Bien souvent, c'est lorsque le sujet agit à l'encontre de ses penchants que, selon Kant, le motif moral de son action ressort de la manière la moins

¹ Kant évoque ces critiques dans la Préface à la *KpV* (8-9 / 20) mais sans jamais citer nommément Pistorius. Pour sa réplique, il renvoie au chapitre II de l'Analytique que je discute dans la suite de cette section. Or, le commentaire de Beck (1960, 127 n.3) confirme qu'il s'agit bien d'une réponse à Pistorius.

douteuse, et que sa volonté a le plus de chances d'approcher de l'idéal d'une volonté bonne. Tel est le cas d'un bienfaiteur qui apporte son aide à une personne envers laquelle il n'éprouve toutefois aucune sympathie (*FMM*, 398 / 63, 424-425 / 100-101)². Un exemple comparable peut être imaginé dans le cadre de la théorie de la justice comme équité que défend Rawls. Admettons que, dans une société bien ordonnée, Dupont reconnaisse et respecte effectivement les principes de justice, et qu'il sache par ailleurs que les autres font de même. Son sens de la justice le conduit, par exemple, à s'acquitter sans tricherie de ses devoirs civiques en matière fiscale. Cependant, même s'il dispose d'un sens de la justice fermement ancré, cela n'exclut pas qu'il puisse payer ses impôts à contrecœur, jugeant, par exemple, que bon nombre de bénéficiaires des redistributions opérées par l'Etat abusent de la générosité publique. A supposer que ces derniers ne contreviennent néanmoins pas aux exigences de la justice, il se peut tout de même que Dupont considère les choses de cette manière en raison de la conception du travail que lui a inculqué son éducation puritaine. A ses yeux, les bénéficiaires des redistributions de l'Etat en font souvent moins pour se tirer d'affaire qu'ils ne le pourraient s'ils y consacraient vraiment tous leurs efforts. En vertu de leurs terminologies respectives, le bienfaiteur à contrecœur de Kant, si tant est que son motif prépondérant pour agir soit le respect pour la loi, se conduit de manière absolument bonne (*gut*), alors que le contribuable à contrecœur disposant d'un sens de la justice tel que l'entend Rawls agit de manière juste (*right*). En effet, ce dernier reconnaît, en dépit de ses réticences, la primauté de la justice sur ses conceptions morales personnelles.

Les concepts de « *gut* » au sens absolu, ou inconditionné, et de « *right* » sont rattachés, respectivement, à la loi morale par Kant et aux principes de justice par Rawls. Ainsi, pour Kant comme pour Rawls, la prise en considération, respectivement, de la forme de la maxime ou des contraintes de la justice a une priorité stricte sur celle de la matière de la maxime ou, selon les termes rawlsiens, des fins poursuivies³. Selon la formule assez frappante que propose Rawls,

« justice draws the limit, the good shows the point. » (Rawls, 1988, 449 / 288)⁴

¹ Dans la suite de mon développement, je précise la manière dont il convient d'entendre dans ce contexte le qualificatif « bon » par référence à la distinction entre le juste (*right*) et le bien (*good*).

² Dans un tel cas, il y a davantage de garanties que l'action n'est pas simplement *conforme au devoir* (critère de légalité), mais qu'elle est en outre menée *par devoir* (critère de moralité). Certes, il reste que, pour Kant, nous ne pouvons jamais être certain de la nature réelle des motifs de l'agent.

³ Comme le souligne Beck (1960, 96), tous les principes pratiques ont pour Kant une matière et contiennent donc un certain désir d'objet. Mais ce qui disqualifie certaines maximes à être considérées comme des lois, c'est qu'elle font de cet objet plutôt que de leur forme leur principe déterminant.

⁴ La traduction française de Audard rend « the point » par « la finalité ».

La priorité des contraintes de justice garantit donc que les fins librement choisies et poursuivies par les individus soient effectivement autorisées par la conception publique de la justice.

Certes, pour exprimer la conformité d'une action à la loi morale, Kant utilise le terme « *gut* ». Cependant, il paraît assez clair que, dans ce contexte, il convienne d'entendre « *gut* » comme signifiant « juste » (*right*). C'est en tout cas ainsi qu'à la suite de Rawls, j'interprète un passage-clef de la *KpV*. En réponse à Pistorius, Kant y présente sa définition du concept du bien (*Gutes*) et du mal (*Böses*) en soutenant la thèse de la priorité du juste. Il y avance que

« der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er Anschein nach sogar zum Grunde gelegt werden müsste), sondern nur (wie hier auch geschieht) *nach* demselben und *durch* dasselbe bestimmt werden müsse. » (*KpV*, 63 / 76, je souligne)¹

Pour Kant, si le concept du bien (et du mal) est déterminé antérieurement à la prise en considération de la loi morale, il est nécessairement tiré de l'expérience, autrement dit il s'agit d'un concept empirique. Dans ce cas, on aurait donc affaire à une forme de priorité du bien. Par contraste, le concept du bien (et du mal) est un concept de la raison (pure pratique) s'il est déterminé par elle, telle qu'elle se présente à la conscience sous la forme de la loi morale, et non par un principe empirique relevant de notre sensibilité. Dans ce cas, « bon » signifie effectivement « conforme à la loi morale », autrement dit « juste » (*right*) – même si Kant n'utilise jamais expressément « *recht* » (*right*). Le juste, c'est-à-dire le bien au sens absolu, est donc intrinsèquement lié à la loi morale et à la raison. Dès lors, une action est juste, ou bonne au sens absolu, si son motif (*Bewegungsgrund*) est fourni en premier lieu par la raison et non par des mobiles (*Triebfedern*) empiriques.

Dans les premières pages du chapitre II de l'Analytique de la *KpV*, le souci de Kant est précisément de lever l'équivoque qu'entraîne le terme « bien » dans le langage ordinaire. Pour ce faire, il rappelle qu'il existe en allemand le terme « *Wohl* », que l'on peut traduire par « bien-être », pour signifier le bien au sens empirique, et, respectivement, le terme « *Uebel* » pour désigner le mal au sens empirique. Or, notre bien-être a évidemment « rapport à notre état » tel qu'il est déterminé par les affections de notre sensibilité. Par contre,

¹ La traduction française de Gibelin rend ce passage de la manière suivante: « le concept du bien et du mal ne doit pas être déterminé avant la loi morale (à laquelle, en apparence, il devrait même servir de fondement), mais seulement (comme il arrive ici) *après* cette loi et *par* elle. » (*KpV*, 63 / 76, je souligne). En guise de commentaire, Rawls écrit à propos de ce passage de Kant que « the concept of good and evil should be understood broadly to include both the morally good and the right » (Rawls, 2000, 227 / 225). Quelques lignes plus haut, Rawls identifie explicitement « moral law » et « right ».

« [d]as Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen (...). » (*KpV*, 60 / 73, je souligne)¹

Dès lors, on comprend que, pour Kant, la moralité et le bonheur soient disjoints. Par « bonheur », Kant entend la satisfaction qu'éprouve un individu à la considération de son existence toute entière. Un tel agrément ne pouvant être atteint que dans la mesure où nos fins essentielles sont réalisées ou, tout au moins, en bonne voie de l'être, il est clair que la question du bonheur ne peut se poser que sur un plan empirique. Mais chaque individu a surtout sa propre conception du bonheur qui, d'ailleurs, peut varier au cours de son existence (*KpV*, 22-26 / 34-39). Certes, Kant reconnaît qu'il est possible de soutenir, ainsi que le font les eudémonistes et les utilitaristes, que le bonheur est une fin que tous les hommes poursuivent, c'est-à-dire une fin universelle. Il considère d'ailleurs le bonheur personnel comme un devoir « au moins indirect » étant donné qu'*a contrario*, le malheur d'un individu est peu susceptible de favoriser l'accomplissement de ses autres devoirs (*FMM*, 399 / 64; 415-416 / 85). Mais, pour autant, l'agir moral, à savoir ce que Kant appelle *la vertu*, n'entraîne pas nécessairement le bonheur. En effet, il ne fait, à ses yeux, qu'en rendre digne.

Pour Kant, le point clef tient donc au fait que le terme « bonheur » recouvre, en réalité, une infinie diversité de finalités qui, souvent, sont même en conflit entre elles (*KpV*, 27-28 / 41). Dès lors, la conclusion qui s'impose consiste à reconnaître que le bonheur ne peut être considéré comme *le bien* au sens absolu dont pourrait être dérivée la conception du juste. Le bonheur n'est donc pas en mesure de jouer le rôle de critère moral ultime à l'aune duquel nous pourrions évaluer toutes nos fins. Il est bien sûr possible que certaines fins favorisent davantage le bonheur humain que d'autres. Cependant, il ne s'agit pas alors de *fins en soi* mais de *moyens* en vue d'une autre fin qui est justement le bonheur. Selon une distinction des *FMM* (414-421 / 85-94), les actions qu'entraîne ce genre de fins, relèvent des impératifs hypothétiques de la prudence et non d'impératifs moraux catégoriques. Or les impératifs hypothétiques ne nous fournissent que des conseils tirés de l'expérience quant à la manière de veiller au mieux à nos intérêts. Seul les impératifs catégoriques expriment une nécessité absolue sous la forme de commandements inconditionnés, et nous permettent de juger de la valeur morale des actions que nous envisageons de mener. Ils s'appliquent aux êtres raisonnables dont la volonté n'est pas spontanément en accord avec la raison (*FMM*, 412-414 / 83-85).

¹ La traduction française de Gibelin rend ce passage de la manière suivante : « le bon ou le mauvais signifient toujours un rapport à la volonté en tant que déterminée par *la loi de la raison* à faire de quelque chose son objet » (*KpV*, 60 / 73, je souligne).

La structure de la théorie morale kantienne a ainsi pour caractéristique de soumettre toutes nos fins au test de l'impératif catégorique, c'est-à-dire de les confronter aux commandements de la raison, à la loi morale. C'est là ce qui, en dernier lieu, permet de parler de priorité du juste à propos de Kant. Mais la priorité du juste qui caractérise la structure de l'éthique kantienne est aussi le fondement de son antipaternalisme¹. Sous réserve de respecter les contraintes de la moralité, chacun est libre de rechercher son bonheur comme il l'entend. Cette thèse est exprimée avec clarté dans un texte où, suite à la parution de la *KpV*, Kant apporte des éclaircissements sur les relations entre *théorie* et *pratique*. Traitant de la liberté du citoyen dans un Etat de droit, Kant y soutient que

« [n]iemand kann mich zwingen auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit Anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, die mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d.i. diesem Rechten des Andern) nicht Abbruch thut. » (Kant, 1793, 290 / 65)²

Pour Kant, la question du bonheur se pose à l'homme en tant qu'il est un être sensible (*homo phenomenon*). Dans cette perspective, ce qui contribue au bien-être de Ducommun ne contribue pas nécessairement de manière identique au bien-être de Dupont. Cependant, les contraintes de la moralité s'imposent à tous les hommes – *stricto sensu* à tous les êtres raisonnables – de manière catégorique, c'est-à-dire indépendamment de leurs désirs et de toutes les contingences imaginables de leur existence empirique.

Mais quelle est, en dernier lieu, la source qui confère à la moralité son caractère inconditionnel, autrement dit qui donne au juste sa priorité ? L'explication avancée par Kant consiste à dire que

« das moralische Gesetz [ist] gleichsam *als Factum der reinen Vernunft*, dessen wir uns *a priori* bewusst sind und welches apodiktisch gewiss ist, *gegeben*, gesetzt dass man auch in der Erfahrung kein Beispiel, da es genau befolgt wäre, aufreiben könnte. » (*KpV*, 47 / 60, je souligne)³

¹ Ce qui conduit Larmore (1996, 155) à considérer que Kant défend une conception pluraliste du bonheur.

² La traduction française de Proust rend ce passage de la manière suivante : « [P]ersonne ne peut me contraindre à être heureux à sa manière (c'est-à-dire à la manière dont il conçoit le bien-être des autres hommes) ; par contre, chacun peut chercher son bonheur de la manière qui lui paraît bonne, à condition de ne pas porter préjudice à la liberté qu'a autrui de poursuivre une fin semblable (c'est-à-dire de ne pas porter préjudice au droit d'autrui), liberté qui peut coexister avec la liberté de chacun grâce à une possible loi universelle. » (Kant, 1793, 290 / 65).

³ La traduction française de Gibelin rend ce passage de la manière suivante : « De plus, la loi morale est *donnée* en quelque sorte *comme un fait de la raison pure* dont nous sommes conscients *a priori* et qui serait sûr apodictiquement, même si l'on ne pouvait découvrir dans l'expérience aucun exemple de cas où elle ait été exactement observée. » (*KpV*, 47 / 60, je souligne).

Notre conscience de la loi morale est donc *a priori*, c'est-à-dire indépendante de toute expérience empirique et, à ce titre, *inconditionnée*. En outre, du *fait de la raison* découle, selon Kant, notre liberté, autrement dit notre capacité à agir comme une cause indépendante de toutes les relations de cause à effet du monde phénoménal. Sa liberté caractérise l'homme en tant qu'être nouménal (*homo noumenon*). Quelles que soient par ailleurs les circonstances empiriques, l'homme est donc toujours en mesure d'évaluer ses actions d'un point de vue moral et ne peut ainsi échapper à sa responsabilité. En dernier lieu, c'est donc de cet arrière-plan métaphysique dualiste que tirent leur origine le caractère catégorique de la moralité et, du même coup, l'idée de priorité du juste. Mais il reste que la notion de *fait de la raison* est assez obscure, et qu'elle fleure même la théologie. Aussi, l'argument de Kant en faveur de la priorité du juste est clairement sujet à controverse dans la mesure où il est très imbriqué dans sa conception métaphysique.

De toute évidence, l'approche rawlsienne n'est pas kantienne de cette manière¹. Rawls reprend d'ailleurs à son compte les critiques que de nombreux philosophes ont opposées aux dualismes de la pensée de Kant, et cherche même explicitement à les surmonter². De plus, il affirme très explicitement que sa théorie est « empirique » (*TJ*, § 40, 227 / 294)³. A cela s'ajoute qu'en dépit des analogies qui rapprochent Rawls et Kant, la différence de portée de leurs théories respectives les distingue nettement. Rawls recherche des principes de justice pour la seule structure de base, alors que Kant a pour objet l'éthique individuelle⁴. En vérité, la primauté de la justice et les diverses formes de priorités qui caractérisent la structure de la théorie rawlsienne tirent plutôt leur origine de certaines intuitions. Comme je l'ai déjà souligné, la procédure que constitue la position originelle et l'appel à l'idée d'équilibre réfléchi permettent à Rawls d'étendre la portée de ses intuitions initiales, ainsi que de fixer et de justifier le contenu conséquent qu'il prête finalement aux idées de justice et de tolérance⁵.

¹ Cependant, Sandel (1982) est bien connu pour avoir tenté de dégager de *A Theory of Justice* une conception métaphysique de la personne de nature kantienne. Voir, sur ce point, la réponse de Rawls (*PL*, I, § 4.5, 26-27 / 52-53).

² Sur ce point, il se dit même proche du pragmatisme de John Dewey. Voir Rawls (1980, 303-304 / 74-75), ainsi que les remarques finales de la section 40 de *TJ* (226-227 / 294).

³ Pour Rawls, la question de la justice ne se pose pas *ex nihilo* mais bien dans un certain contexte, à savoir en particulier dans ce qu'il nomme, à la suite de Hume, les *circonstances de la justice*. Voir, à propos de cette notion, la section 2.8.

⁴ Néanmoins, comme le relève Hoeffe (1988, 59-61), Rawls s'inspire avant tout de l'éthique et non de la philosophie du droit de Kant.

⁵ Dans *PL* et *JF*, Rawls fait en outre appel à l'idée de *consensus par recoupement*. Il estime en effet que les citoyens adhérant, ne serait-ce que de manière assez lâche, à des doctrines raisonnables de nature religieuse, morale ou philosophique, sont susceptibles de reconnaître les valeurs politiques publiques et les principes d'une conception politique de la justice sur la base de raisons inhérentes à leur propre perspective. Ainsi, par exemple, les catholiques et les athées peuvent-ils défendre un principe de tolérance religieuse pour des raisons qui leur sont propres et qui sont probablement différentes. L'hypothèse de Rawls consiste à supposer qu'un tel accord

Or, dans ses textes des années 1980, Rawls a tendance à renforcer son recours aux intuitions. Alors qu'en dépit de certaines « impuretés » empiriques, l'idée de position originelle suggérait une approche déductive à la manière de Kant, le rôle de l'induction se révèle désormais prépondérant¹. Dans *PL* et *JF*, Rawls entend plus spécifiquement démontrer qu'il a construit une théorie de la justice et repensé les fondements du libéralisme en prenant assise dans le patrimoine de valeurs politiques de nos démocraties constitutionnelles plutôt qu'en faisant appel à une doctrine religieuse, morale ou philosophique qui prêterait le flanc à la controverse. Cette méthode, qui revendique son enracinement historique très circonscrit, écarte définitivement l'arrière-plan métaphysique qui caractérise l'éthique kantienne². Toutefois, il n'en reste pas moins que la philosophie politique de Rawls maintient intacte l'idée d'une théorie déontologique reposant sur la prééminence de certaines contraintes tant au niveau de ses fondements que de son application. A cet égard, Rawls reste indéniablement l'héritier direct de Kant.

6.5 Théories déontologiques et théories téléologiques

En avançant une théorie déontologique dans *A Theory of Justice*, Rawls entendait en premier lieu offrir une alternative à l'utilitarisme qui, depuis le début du XIX^e siècle, constituait, sous des formes diverses, la philosophie morale dominante dans les pays anglophones³. Alors que j'ai souvent évoqué jusqu'ici, le contraste entre théories téléologiques, telles que l'utilitarisme justement, et théories déontologiques, le moment est venu d'examiner avec plus d'attention leurs différences afin de mieux saisir ce qui conduit Rawls à se détourner des premières. Cet examen s'impose d'autant plus que la distinction entre les théories morales téléologiques et les théories déontologiques tient en particulier au fait que les premières reposent sur la *priorité du bien*, et les secondes sur la *priorité du juste*.

Selon une classification introduite par William K. Frankena (1963, 14-20) et que reprend Rawls (*TJ*, §§ 5-6), les théories normatives déontologiques se distinguent des théories

peut s'étendre à tous les principes d'une conception de la justice fondamentale. Sur la notion de consensus par recoupement, voir la section 6.7, ainsi que *PL* (IV) et *JF* (§ 11).

¹ Voir, à ce propos, Van Parijs (1991, §§ 3.1-3.3). Quant aux « impuretés » empiriques de sa théorie, voir Rawls (*TJ*, § 40, 226-227 / 293-294).

² D'ailleurs, Kukathas et Pettit (1990, 142-151) soulignent l'analogie entre la démarche du Rawls tardif et une approche hégélienne et non plus kantienne.

³ Rawls n'était d'ailleurs pas le seul parmi les philosophes politiques des années 1970 à emprunter cette voie d'un libéralisme déontologique et anti-utilitariste. A cet égard, les théories respectives de Robert Nozick (1974) et de Ronald Dworkin (1977 ; 1984) présentaient des caractéristiques similaires.

téléologiques par leur définition des concepts du juste (*right*) et du bien (*good*), mais aussi par leur manière d'ordonner ces concepts. Depuis les travaux de William David Ross (1930), ce sont plutôt les auteurs qui entendaient critiquer l'utilitarisme qui furent amenés à insister sur l'importance de la distinction entre ces deux concepts. Selon Frankena, les théories téléologiques, dont l'utilitarisme est l'exemple le plus discuté dans ce contexte, soutiennent que le juste consiste dans la promotion du bien. L'action juste est donc l'action qui promeut – c.-à-d., par exemple, qui maximise – le bien tel qu'il est défini par la théorie en question de manière indépendante de toute contrainte du juste. Des différentes définitions du bien auxquelles elles font appel découlent bien entendu différentes théories téléologiques¹. Hormis l'utilitarisme, Rawls évoque, à titre d'exemples, l'hédonisme, le perfectionnisme et l'eudémonisme². Ces théories morales visent en effet à promouvoir le bien entendu, respectivement, comme utilité, plaisir, perfection humaine et bonheur. Dans l'ensemble de son œuvre, Rawls oppose sa théorie de la justice comme équité, ainsi que, par la suite, sa conception du libéralisme (politique), principalement à deux d'entre elles : l'utilitarisme et le perfectionnisme. Mais, limitant toutefois la portée de sa théorie au seul domaine politique, à savoir à la *structure de base*, il les examine uniquement en tant que théories morales auxquelles nous pourrions recourir pour concevoir et justifier les institutions sociales fondamentales.

Dans le cas de l'utilitarisme classique auquel Rawls consacre particulièrement son attention, les institutions d'une société sont justes si tant est qu'elles maximisent la somme totale de satisfaction des désirs rationnels des individus qui en sont membres. Mais cette variante d'utilitarisme repose sur une définition de l'utilité qui était celle de Henry Sidgwick à la fin du XIX^e siècle (*TJ*, § 5, 19-20 / 48-49). Sans nous perdre dans le maquis de versions rivales de la théorie utilitariste, il convient toutefois de relever que, depuis l'époque de Sidgwick, l'utilitarisme a connu des évolutions importantes. De nos jours, certaines de ses variantes prennent appui sur une définition de l'utilité qui, dans une certaine mesure, évite le piège du caractère donné et arbitraire des désirs³. Tel est notamment le cas de l'utilitarisme du bien-être (*welfare utilitarianism*) qui, au moins dans certains cas, conduit à négliger la

¹ Pour Frankena (1963, 14), une théorie téléologique s'appuie toujours sur une valeur prémorale telle que, par exemple, le plaisir. Mais ce point de vue est controversé. D'autres auteurs ont soutenu qu'une théorie téléologique peut très bien faire appel à des valeurs morales. Voir, à ce propos, les références que donne Wolf (1992, 54, n.15). En outre, il convient de préciser que, dans le débat contemporain, le terme « téléologique » est souvent remplacé par « conséquentialiste » (Pettit, 1991, 230).

² Voir *TJ* (§ 5, 22-23 / 51).

³ Ces nouvelles formes d'utilitarisme permettent, ne serait-ce que partiellement, de répondre à l'objection que formulait déjà Kant à l'encontre des conceptions morales donnant la priorité au bien et qui sont, de ce fait, soumises aux variations arbitraires de la sensibilité et des désirs. Voir, à ce propos, la section 6.4.

satisfaction de désirs (ou préférences) à court terme au profit d'intérêts relatifs au bien-être à long terme. Par intérêts à long terme, il faut entendre des intérêts portant sur des ressources nécessaires à la satisfaction de la plupart des préférences de même qu'à la réalisation de tous les projets de vie. Sont, par exemple, considérés comme étant de cette nature : l'argent, la santé, le logement et la nourriture (Goodin, 1991, 244). Mais certains auteurs d'inspiration utilitariste ont envisagé de découpler encore davantage le bien-être de la satisfaction des désirs. Aussi ont-ils plutôt tenté de lier la définition de l'utilité à une *liste objective* de valeurs fondamentales (*core values*) telles que, par exemple, l'amitié, le plaisir et la réalisation de soi. C'est le chemin qu'emprunte par exemple Roger Crisp (1997, 58-65) dans sa tentative de reconstruction de l'utilitarisme millien¹. Force est donc de constater que la définition de l'utilité sur laquelle s'appuie Rawls pour formuler sa critique de l'utilitarisme ne couvre de loin pas toutes les variantes contemporaines de la théorie morale utilitariste.

Néanmoins, Rawls justifie le fait de se référer en premier lieu à l'utilitarisme classique en invoquant le fait qu'en tant que théorie morale susceptible de servir à concevoir et justifier des institutions sociales fondamentales, l'utilitarisme lui paraît sujet à la même objection quelle qu'en soit la forme. En tant que théorie téléologique visant la maximisation du bien, il ne respecte pas le caractère distinct des personnes. En effet, l'utilitarisme classique implique de traiter l'ensemble des désirs des individus comme s'il s'agissait du système de désirs d'une seule personne qui, de son propre chef, établirait des priorités entre ses différents désirs. Cherchant à maximiser la somme du bien qu'il conçoit dès lors comme un agrégat indistinct, il ne se soucie nullement de sa répartition entre les individus, et ne prend donc pas au sérieux la pluralité des personnes (*TJ*, §§ 5-6). Cette objection rawlsienne à l'encontre des théories téléologiques et plus particulièrement de l'utilitarisme classique est bien connue². Toutefois, il est possible de répliquer à Rawls que ses critiques n'ont malgré tout pas clos le débat autour de l'utilitarisme. En effet, si l'utilitarisme classique visait à maximiser la somme totale d'utilité, l'utilitarisme contemporain vise plutôt, la plupart du temps, à maximiser l'utilité moyenne, c'est-à-dire la moyenne d'utilité par tête³. Comme le note Rawls, tel est le cas, par exemple, de l'utilitarisme de la règle défendu par Richard B. Brandt (1979). En effet, ce qui justifie, selon Brandt, un certain code moral reconnu publiquement dans une société, c'est

¹ Certes, Crisp reconnaît que Mill ne fait qu'approcher d'une telle conception puisqu'en dernier lieu, il reste tout de même hédoniste.

² D'ailleurs, Rawls avance le même genre d'objection à l'encontre d'un perfectionnisme étroit. Voir, sur ce point, *TJ* (§ 50, 290 / 367). De même que l'utilitarisme classique, le perfectionnisme étroit n'offre pas de garantie solide à l'égalité des droits et des libertés fondamentales pour tous.

³ Mais ce n'est certes pas toujours le cas. Voir, par exemple, Smart (1997, section 4).

qu'il maximise l'utilité moyenne¹. A la différence de l'utilitarisme classique, l'utilitarisme moyen ne peut donc pas se voir opposée l'objection selon laquelle il ne tiendrait pas compte de la répartition de l'utilité entre les personnes. Dès lors, considérer l'utilitarisme moyen comme une théorie proprement téléologique semble exclu (*TJ*, § 27, 143 / 196). Mais Rawls suggère néanmoins que l'utilitarisme moyen est téléologique de manière indirecte s'il se réfère à une conception moniste du bien telle que l'hédonisme. En dernier lieu, Rawls semble ainsi faire reposer son choix de concentrer ses critiques sur le caractère téléologique de l'utilitarisme classique sur l'hypothèse selon laquelle toutes les formes d'utilitarisme font appel, de manière explicite ou non, à une conception hédoniste du bien. Mais il reste que, comme l'ont relevé plusieurs commentateurs, Rawls est, malgré tout, passablement hésitant quant à la nature de l'utilitarisme moyen². Enfin, il convient également de souligner que l'objection de Rawls à l'encontre de l'utilitarisme classique semble également peu pertinente s'agissant de l'utilitarisme de la liste objective.

En dépit de leur indéniable force face à certaines variantes bien connues d'utilitarisme, les critiques de Rawls n'ont donc pas définitivement exclu toutes les formes de l'utilitarisme du champ des théories morales plausibles lorsqu'il s'agit notamment de concevoir et justifier les institutions sociales fondamentales. En effet, l'utilitarisme de la règle de Brandt et l'utilitarisme de la liste objective restent des variantes envisageables de la théorie utilitariste que les objections rawlsiennes ne parviennent pas à mettre sérieusement en difficulté. Quant au perfectionnisme qui constitue le second type de théories téléologiques auxquelles Rawls oppose volontiers sa théorie déontologique de la justice, il me semble qu'il en va de même. Entendu de manière étroite, le perfectionnisme conçoit le bien comme étant le développement *au plus haut degré* des capacités humaines les plus importantes, c'est-à-dire de ce qui rend les hommes le plus proprement humain³. Dès lors, le perfectionnisme étroit conduit à considérer que les institutions sont justes si elles maximisent la réalisation de cette forme de perfection humaine. Dans l'histoire de la philosophie, on trouve ce genre d'appel à l'excellence dans la philosophie d'Aristote qui lie étroitement une conception de l'Etat à une éthique des vertus. Mais la richesse et la complexité de l'approche aristotélicienne sont trop manifestes pour qu'on puisse réduire cette dernière à une forme grossière de perfectionnisme. Par contre, dans

¹ En outre, dans la théorie défendue par Brandt, le code moral n'inclut pas le principe d'utilité. Ainsi, les citoyens ne sont pas en mesure d'y recourir comme à un critère ultime dans le cadre de leurs délibérations publiques. Comme l'admet Rawls (*TJ*, § 29, 159 n.32 / 227 n.32), la théorie de Brandt ne constitue donc pas une forme d'utilitarisme au sens où il entend ce terme dans *TJ*.

² Sur les tergiversations de Rawls quant au statut téléologique, ou non, de l'utilitarisme moyen, voir Scheffler (2003, 436-440) et Freeman (1994, 329 n.24).

³ Telle est la définition qu'en donne Arneson (2003, 37).

le champ plus strictement politique, le conservatisme offre un exemple assez clair de perfectionnisme étroit reposant sur une conception de la vertu. Dans la perspective conservatrice, des institutions sociales telles que l'économie de marché ou les droits de propriété sont justes, car elles permettent de maximiser la réalisation de la perfection humaine en récompensant des comportements individuels considérés précisément comme vertueux¹. Pour prendre un exemple prêtant encore davantage à controverse, lorsqu'on entend le bien humain à la manière d'un fondamentalisme religieux, les institutions sont justes si tant est qu'elles visent en dernier lieu à garantir le salut humain. En pratique, elles doivent donc guider et même contraindre les hommes à mener le genre de vie qui réalise pleinement la volonté divine quant à leur existence terrestre, tout au moins telle que l'entend la doctrine en question. Au pire, le perfectionnisme débouche ainsi sur une théocratie qui opprime ses minorités. De telles variantes très discutables font ressortir certains des risques que peut charrier le perfectionnisme. En effet, n'entraîne-t-il pas, sous une forme ou sous une autre, un paternalisme et un moralisme que le libéralisme se fait fort de condamner au moins depuis Mill ? Toutefois, de même que pour l'utilitarisme, bien des choses dépendent de la définition du bien qui l'étaie.

Comme j'ai eu l'occasion de le souligner au chapitre 2, il existe aussi des variantes de perfectionnisme modéré qui ne heurtent pas frontalement des valeurs libérales fondamentales telles que la liberté individuelle, le pluralisme et la tolérance, puisqu'elles ne cherchent pas à imposer un genre de vie spécifique. C'est en particulier le cas, comme j'ai déjà eu l'occasion de le mentionner, du libéralisme de Joseph Raz. Dans la mesure où il pose comme critère perfectionniste la liberté entendue comme autonomie personnelle, cette forme de perfectionnisme libéral est manifestement exempte des traits les plus contestables qui distinguent le perfectionnisme étroit². Certes, il justifie des mesures paternalistes à l'encontre desquelles j'ai avancé certaines objections dans le cadre de ma défense de l'antipaternalisme radical de Mill³. Mais, en raison du poids qu'il attribue en dernier lieu à la liberté, à la tolérance, ainsi qu'au pluralisme, il prend tout naturellement place au sein de la tradition du libéralisme moderne. C'est donc que, comme dans le cas de l'utilitarisme, il existe des variantes de perfectionnisme qui peuvent prétendre légitimement au statut de théorie morale justifiant les institutions fondamentales de la société. Pourtant, Rawls oppose sa propre

¹ Pour une discussion de ce genre de thèses conservatrices, voir Dworkin (1978, 198-201 / 77-82).

² Voir, à ce propos, les sections 2.5 et 2.9, ainsi que Raz (1986, chap. 14-15).

³ Voir, sur ce point, Raz (1986, 422-423). Pour ma discussion des stratégies tendant à réviser l'antipaternalisme radical de Mill pour justifier certaines formes faibles de paternalisme, voir les sections 4.8-4.9.

théorie de nature déontologique à l'ensemble des théories téléologiques telles que l'utilitarisme et le perfectionnisme.

Dans la mesure où les sections précédentes ont déjà donné un aperçu de certaines caractéristiques des théories déontologiques, j'ai davantage insisté dans la présente section sur la structure des théories téléologiques. Or cet aspect est d'autant plus important que c'est dans sa critique en deux volets des théories téléologiques que l'argumentation de Rawls en faveur d'une théorie déontologique prend racine. Pour bien le comprendre, il convient de revenir aux définitions sur lesquelles il prend appui (*TJ*, §§ 5-6). Pour rappel, une *théorie téléologique* est donc, selon Rawls, une théorie qui

(i) définit le bien indépendamment du juste (*right*), et qui

(ii) définit le juste comme étant ce qui maximise le bien.

Par contraste, une *théorie déontologique* est pour l'essentiel une théorie non téléologique. Autrement dit, c'est une théorie qui

(iii) ne définit pas le bien indépendamment du juste – soit *non (i)*, ou qui

(iv) ne définit pas le juste comme étant ce qui maximise le bien – soit *non (ii)*.

Dans *A Theory of Justice*, Rawls présente la théorie de la justice comme équité comme une théorie déontologique qui satisfait au critère (iv). En effet, elle définit le juste sur la base de certains devoirs de justice dont les principes de justice donnent le contenu précis, et non en référence à un bien quelconque qu'il conviendrait de maximiser. À l'inverse, une théorie téléologique considère, ainsi que c'est en particulier dans le cas de l'utilitarisme classique, que le juste consiste à maximiser le bien. Mais, comme le souligne Rawls, cette fin, c'est-à-dire ce *telos* qui, précisément, rend la théorie en question téléologique, est promue en ne tenant compte ni de la répartition du bien maximisé, ni du caractère distinct des personnes. Or, c'est précisément cette objection bien connue qui conduit Rawls à rejeter (ii).

6.6 La complémentarité du juste et du bien

Cette dimension du déontologisme rawlsien est certes assez claire. Cependant, Rawls semble reconnaître dans *A Theory of Justice*, mais sans le formuler de manière directe, que la théorie de la justice comme équité n'est toutefois pas déontologique au sens (iii). C'est donc que, conformément au critère (i) dont (iii) n'est que la négation, elle recourt tout de même à certaines idées du bien qui sont définies indépendamment du juste, c'est-à-dire abstraction faite de tout devoir de justice ou de quelque autre contrainte morale. Quant à cet aspect de sa

théorie, Rawls a apporté certains éclaircissements dans un article postérieur à *TJ* intitulé « The Priority of the Right and Ideas of the Good » (1988)¹. Ainsi qu'il le reconnaît dans cet article, il fait effectivement appel dans *A Theory of Justice* à des idées du bien qu'il estime être au nombre de cinq. Selon la liste qu'il en donne, il s'agit de

« (1) the idea of goodness as rationality, (2) the idea of primary goods, (3) the idea of permissible comprehensive conceptions of the good, (4) the idea of the political virtues, and (5) the idea of the good of a well-ordered (political) society. » (Rawls, 1988, 449 / 288)²

Dans la *Lecture V* de *PL* qui reprend, tout en le révisant, le contenu de cet article, Rawls insiste sur le fait que

« the right and the good are *complementary* : no conception of justice can draw entirely upon one or the other, but must combine both in a definite way. The priority of the right does not deny this. » (*PL*, V, 173 / 215, je souligne)³

Par son article de 1988, Rawls en est ainsi venu à mettre davantage en lumière certaines caractéristiques structurales de sa théorie qui, au moins pour le lecteur le moins aguerri, restaient, en quelque sorte, noyées dans la masse des considérations que rassemble *A Theory of Justice*. A certains égards, cet article constitue une réponse aux critiques que les philosophes communautariens ont avancé dans les années 1980 contre la théorie de la justice comme équité⁴. En général, ces auteurs ont fait grand cas de l'idée de priorité du juste pour l'opposer à leur propre approche faisant appel à une conception du bien humain⁵. Non sans raison, la priorité du juste sur le bien a souvent été perçue comme une formule mettant en exergue le trait fondamental d'une position déontologique telle que celle de Rawls. Or la

¹ A propos du titre de cet article, il convient de signaler qu'une erreur s'est glissée dans la traduction française qui a conduit à rendre « ideas of the good » par « conceptions du bien » au lieu de « idées du bien ». Or, la nuance est importante. En effet, l'expression « conceptions du bien » renvoie chez Rawls aux conceptions *personnelles* du bien, c'est-à-dire aux fins poursuivies par les individus. Par contre, comme il ressort de cet article, l'expression « idées du bien » concerne, plus généralement, toutes les notions du bien qui entrent en jeu dans la théorie complète, c'est-à-dire dans la théorie envisagée aussi bien du point de vue de ses fondements que de son application. Les conceptions (personnelles) du bien qui sont permises par les principes de justice ne constituent en vérité que l'une des idées du bien utilisées par la théorie. Toutefois, cette erreur a été corrigée dans la traduction française du titre de la *Lecture V* de *PL* qui reprend l'essentiel de l'article de 1988.

² L'énumération qui figure dans *PL* (V, § 2.1, 176 / 218) ne diffère pas de manière notable de celle que Rawls donne dans cet article.

³ Parler de « séparation du juste et du bien » comme s'il s'agissait d'une expression de Rawls, ainsi que le fait Haarscher (2004, 109-116), est donc un peu trompeur.

⁴ Les auteurs communautariens auxquels je me réfère ici sont en particulier Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Michael Walzer et Charles Taylor. Parmi eux, on considère en général Sandel (1982) comme l'auteur qui a offert la critique la plus détaillée et la plus stimulante de l'œuvre de Rawls. Sur le débat suscité par les communautariens, voir la synthèse de Gutmann (1985), ainsi que l'étude de Mulhall et Swift (1996) et l'anthologie des textes les plus significatifs publiée par Berten et *alia* (1997).

⁵ Voir, par exemple, Taylor (1988) et surtout Sandel (1982).

discussion de cette thèse en rapport avec le contraste entre théories téléologiques et déontologiques a donné lieu à un débat philosophique assez confus¹. En vérité, si la portée et le caractère bien fondé, ou non, de la priorité du juste ont fait l'objet de telles controverses, c'est aussi parce qu'elles sont liées à un conflit plus fondamental en philosophie morale entre une approche aristotélicienne qui, dans la modernité, trouve son point culminant dans le perfectionnisme et même l'utilitarisme, et une approche kantienne². Mais, comme le reconnaît justement Rawls, même une théorie kantienne telle que la sienne ne peut se passer de certaines idées du bien. Car, dans la mesure où elle est de nature « empirique », la théorie de la justice comme équité n'implique pas de déduire d'une conception de la Raison des principes *a priori*. Même si une conception de la raison pratique d'inspiration kantienne soutient son approche, Rawls se voit tout de même contraint de poser certains postulats, certes très abstraits, quant aux fins, aux motivations et aux intérêts humains pour parvenir à des principes suffisamment précis.

Pour la fin de ce chapitre, mon intention n'est toutefois pas d'offrir une discussion exhaustive des cinq idées du bien énumérées par Rawls. Cependant, j'aimerais m'arrêter à une distinction de *TJ* entre ce que Rawls nomme *la théorie étroite du bien*, c'est-à-dire l'idée du bien comme rationalité (1), par contraste avec *la théorie complète du bien* dont je précise plus loin le sens. Ces notions permettent en effet de mieux comprendre certains traits fondamentaux de la théorie de la justice comme équité, plus particulièrement s'agissant des caractéristiques de la position originelle. Ainsi que j'ai eu l'occasion de le souligner, les délibérations des *partenaires*, c'est-à-dire des mandataires qui représentent les intérêts des personnes réelles dans cette situation de choix sont soumises à des contraintes raisonnables. La plus célèbre d'entre elles est le *voile d'ignorance* qui implique de les priver de toutes les informations quant à ce qui individualise leurs mandants, telles que leur position sociale, leur sexe, leurs origines ethniques, leur psychologie et même leur conception personnelle du bien. Cependant, cette contrainte étant assez forte, Rawls doit encore expliquer quelle est la motivation résiduelle des partenaires dans la mesure où le voile d'ignorance les prive de l'essentiel des motivations réelles des personnes qu'ils représentent.

¹ Voir, à ce propos, Freeman (1994), Larmore (1996, chap.1), Kymlicka (1989, chap. 3) et Arneson (2003, § 3).

² À première vue, il peut sembler curieux d'associer ainsi l'utilitarisme à une approche aristotélicienne. Toutefois, comme je l'ai déjà relevé, toutes deux sont des théories téléologiques. Elles s'appuient sur le caractère attractif du bien (ou des biens) défini d'une certaine manière. Certes, il est clair que l'aristotélisme et l'utilitarisme sont à bien des égards fort différents. Mais, ce qui importe ici, c'est que certains traits communs les distinguent d'une éthique kantienne. En outre, il convient de signaler que certains utilitaristes, au premier rang desquels Mill, sont manifestement très marqués par l'éthique aristotélicienne. Voir les nombreuses remarques de Crisp (1997) sur l'influence d'Aristote sur Mill.

C'est justement à cette fin qu'il introduit la *théorie étroite du bien* qui définit le bien comme étant la rationalité, entendue dans un sens qu'il juge à la fois banal et plutôt neutre d'un point de vue éthique¹. Comme il le résume dans *JF*, Rawls suppose que les partenaires sont *rationnels* dans la mesure où

« they can rank their final ends consistently ; they deliberate guided by such principles as : to adopt the most effective means to one's ends ; to select the alternative most likely to advance those ends ; to schedule activities so that, *ceteris paribus*, more rather than less of those ends can be fulfilled. » (*JF*, § 25.3, 87 / 126-127)

Partant de cette conception de la rationalité, Rawls postule que les personnes réelles cherchent à réaliser un *projet rationnel de vie*, c'est-à-dire un projet qui, précisément, ordonne de manière cohérente leurs fins dans l'existence et les moyens de les réaliser. Dans cette perspective, le projet de vie de Ducommun est *rationnel* si c'est celui qui est le mieux à même de garantir son bonheur lorsque, dans des conditions relativement favorables, il parvient plus ou moins à le réaliser.

Dans le cadre de leurs délibérations, les partenaires sont donc supposés être eux-mêmes guidés par la rationalité entendue de cette manière qui, comme le reconnaît Rawls, est habituelle en économie². En vue de permettre à leurs mandants de réaliser leurs projets rationnels de vie, ils chercheront dès lors à leur garantir des moyens adaptés pour y parvenir le mieux possible. Mais, étant donné qu'ils sont ignorants de leurs fins particulières, seuls des biens polyvalents, que Rawls nomme *biens premiers*, sont susceptibles de servir à cette fin³. La liste des biens premiers comprend, par exemple, les droits, les libertés, les possibilités offertes (*opportunities*), les revenus et la richesse (*TJ*, § 15). Selon Rawls, il s'agit donc de moyens qui peuvent être utiles à la réalisation de *tout* projet rationnel de vie, quelle qu'en soit la nature. De plus, l'intérêt que les partenaires portent aux biens premiers ne connaît pas vraiment de limite puisque Rawls suppose que, lorsqu'ils en obtiennent davantage, le succès dans la mise en œuvre d'un projet rationnel de vie est mieux garanti⁴.

¹ Rawls estime d'ailleurs que cette théorie du bien est assez répandue dans la tradition philosophique. Voir, à ce propos, *TJ* (§ 15, 79 / 123), ainsi que, pour le détail de sa présentation, le chapitre 7 de *TJ*. La neutralité éthique de cette définition du bien ressort par exemple d'un énoncé qui dirait: « X est un bon tueur à gages ». Dans ce cas, « bon » ne renvoie évidemment pas à une idée du bien moral mais seulement « aux attributs qu'il est rationnel de souhaiter trouver » chez un tueur à gages, étant donné ce que fait un tel individu (*TJ*, § 61, 354-355 / 445).

² Voir *JF* (§ 25.3, 87 / 126).

³ Dans le cadre de la construction d'une théorie de la justice distributive pour la structure de base, il s'agit bien sûr de biens premiers *sociaux* qui peuvent être répartis par les institutions sociales, alors que la distribution des biens premiers *naturels* dépend du hasard, c'est-à-dire de la « loterie naturelle ».

⁴ Certains commentateurs ont mis en doute le fait que les biens premiers puissent véritablement être utiles à la réalisation de *n'importe quel* projet rationnel de vie. En outre, la supposition complémentaire selon laquelle les partenaires devraient en désirer le plus possible a également été mise en question. Voir, à ce propos, les critiques

Ce bref rappel de certaines caractéristiques de la position originelle tend à souligner que le choix des partenaires est un choix rationnel. Mais, ainsi que Rawls a fini par le préciser, si la théorie de la justice comme équité comporte effectivement certains traits relevant de la théorie du choix rationnel, elle s'en distingue néanmoins en formulant des conditions qui limitent le genre de considérations que les partenaires sont susceptibles de prendre en compte. Dans la mesure où les délibérations des partenaires sont soumises à de telles contraintes raisonnables, la conception de la justice qui en résulte ne peut donc, en aucun cas, être le simple produit de l'exercice de la prudence rationnelle. Ainsi que j'ai déjà eu l'occasion de le souligner, les fondements de la théorie rawlsienne reposent en réalité sur l'idée intuitive d'une priorité du Raisonnable sur le Rationnel. A ce niveau des *fondements*, la nature déontologique de la théorie de la justice comme équité se manifeste précisément par le fait que le Raisonnable limite le Rationnel, et qu'en aucun cas, il n'en est dérivé¹. Mais il est vrai que Rawls n'a formulé ces précisions que dans des textes postérieurs à la publication de *TJ*. Il est donc assez probable que, lorsqu'il travaillait sur *A Theory of Justice*, il ait considéré que la théorie étroite du bien ne satisfaisait pas au critère (iii) des théories déontologiques. Car elle semble bien être formulée indépendamment de toute considération relevant du juste (*right*). En vérité, il s'agit plutôt d'une idée du bien qui est utilisée pour parvenir à une définition de la justice et du juste.

Ce point est confirmé par Freeman (1994, 346-347) qui relève, par contre, que la théorie complète du bien y satisfait pour sa part. Par *théorie complète du bien*, Rawls entend, pour le dire brièvement, le bien individuel tel que le conçoivent les membres d'une société bien ordonnée. En effet, lorsque la théorie de la justice est complète et que les institutions se conforment à ses principes, les citoyens conçoivent et poursuivent leurs fins de manière compatible avec les principes de justice. Autrement dit, les citoyens d'une société bien ordonnée poursuivent des conceptions du bien qui sont *permises* par les principes. Aussi ne se forment-ils pas une conception du bien indépendamment du juste. Dès lors, la théorie complète du bien satisfait au critère (iii). Cette caractéristique de la théorie de la justice comme équité peut toutefois sembler banale. En effet, elle peut valoir pour toute théorie normative puisque, par nature, une théorie normative cherche précisément à définir ce qui est juste (*right*). L'originalité de la théorie de la justice comme équité ne tient donc pas au fait que, la nature

de Nagel (1976) et Schwartz (1973), la réponse de Kymlicka (1989b), ainsi que les réflexions de Arneson (1990b).

¹ Voir, sur ce point, les précisions de Rawls (1985, 401 n.20 / 223 n.19). Dans *JF* (§ 23.3, 82 n.2 119, n.2), il souligne à cet égard que son approche relève bien d'un contractualisme à la manière de Kant plutôt que de Hobbes. Voir également les remarques qu'il avance dans *PL* (V, § 2 et plus particulièrement 176 n.3 / 219 n.1) dans le cadre de sa conception du libéralisme politique.

du juste étant déterminée, elle exige de s'y conformer. Mais elle tient plutôt à la manière de concevoir la justification de la justice et du juste, autrement dit aux *fondements* déontologiques de l'approche rawlsienne. Or, la théorie étroite du bien constitue l'un des éléments auquel Rawls recourt pour fonder sa théorie, alors que la théorie complète du bien concerne la manière dont les citoyens d'une société bien ordonnée mènent leur délibérations morales lorsque des questions de justice fondamentale sont en jeu.

6.7 Priorité du juste et libéralisme « politique »

La priorité du juste telle que l'entend Rawls n'implique donc pas simplement que les citoyens tiennent compte de certaines contraintes déontologiques lorsqu'ils se choisissent et poursuivent une conception du bien. En effet, elle intervient également lorsque est en jeu la *justification* de ces contraintes. En tant que théorie déontologique, la théorie de la justice comme équité se différencie à cet égard de l'utilitarisme de la règle. Ce qui justifie, par exemple pour Brandt, les exigences du code moral, c'est le fait qu'elles maximisent l'utilité moyenne. Autrement dit, c'est, en dernier lieu, en référence au bien que l'utilitarisme de la règle justifie les exigences morales qu'il formule. Par contre, une théorie déontologique telle que celle de Rawls ne justifie pas les contraintes qu'elle impose en se référant uniquement au bien. Au niveau de ses fondements, elle repose, ainsi que je l'ai souligné, sur la priorité du Raisonnable sur le Rationnel, priorité qui « exprime » la priorité du juste¹.

En vue de clarifier davantage la structure de la théorie de la justice comme équité, il convient donc de recourir à une distinction entre deux niveaux de discussion s'agissant, d'une manière générale, des théories morales normatives². D'une part, les théories normatives sont vouées à guider la délibération des agents moraux quant à la bonne (*right*) conduite à adopter. A ce titre, elles nous permettent d'évaluer d'un point de vue moral les actes, voire les institutions, en proposant différents *facteurs* à prendre en considération. Les promesses, le bien-être, les droits, le tort (*harm*) ou les devoirs de justice nous offrent des exemples du genre de facteurs qu'avancent les théories morales normatives. D'autre part, elles cherchent également à expliquer ce qui justifie les facteurs proposés. A ce second niveau, les théories morales normatives proposent des *fondements* pour expliquer la pertinence des facteurs auxquels nous faisons appel pour formuler des évaluations morales. Ainsi, par exemple, quels

¹ Voir, à ce propos, le début de la section 6.4 dans laquelle je cite *JF* (§§ 23.2-23.3, 81-82 / 118-119).

² Pour cette distinction, voir Kagan (1998, §§ 1.4 et 6.1).

sont, en dernier lieu, les *fondements* qui justifient que l'on tienne ses promesses ? Au niveau de la justification, une théorie contractualiste telle que celle de T.M. Scanlon (1982), par exemple, conduit à soutenir que tenir ses promesses est un principe que des agents moraux *raisonnables* ne peuvent pas vouloir rejeter. Par contraste, un utilitariste tel que J.S. Mill est plutôt conduit à soutenir qu'en dernier lieu et sauf exception, il convient de respecter ses promesses parce que cela maximise l'utilité, autrement dit le bonheur du plus grand nombre¹.

Selon Shelly Kagan (1998, 21), les deux niveaux de discussion peuvent être relativement indépendants. En effet, les théories normatives qui sont téléologiques, voire déontologiques, au niveau des facteurs n'impliquent pas nécessairement d'adopter une position similaire au niveau des fondements. Mais, quoi qu'il en soit des diverses combinaisons envisageables, il semble assez clair que la théorie de la justice comme équité est, pour sa part, déontologique aussi bien au niveau des facteurs qu'elle propose qu'au niveau des fondements sur lesquels elle est construite. Les principes de justice placés en ordre lexical constituent des contraintes typiques d'une théorie déontologique. Les membres d'une société bien ordonnée tiennent compte des facteurs que constituent ces principes, et respectent leur primauté lorsqu'ils se forment et poursuivent une conception du bien. Mais cet aspect de la théorie de Rawls n'est pas forcément le plus remarquable, car l'utilitarisme de Mill, par exemple, au moins si on l'interprète comme une forme d'utilitarisme de la règle, permettrait également de protéger certains droits individuels et de leur conférer une priorité².

En vérité, c'est plutôt au niveau des *fondements* que l'originalité de l'approche rawlsienne ressort de la manière la plus nette. Car, à mon sens, le cœur de la théorie de la justice comme équité se situe bien au niveau du choix et de la justification des principes de justice. C'est à ce niveau, qui est en particulier celui de la position originelle, qu'entrent en jeu les éléments caractéristiques du contractualisme rawlsien mais aussi de sa conception du libéralisme *politique*. La position originelle permet à Rawls de faire ressortir quelles sont les contraintes raisonnables auxquelles, en tant qu'agent moraux raisonnables, les citoyens accepteraient de soumettre leurs délibérations sur la nature des principes de justice. Comme le signale la notion de justice procédurale pure à laquelle recourt Rawls, nous ne disposons pas encore à ce stade d'une conception de la justice claire et complète. C'est en effet l'application de la procédure que constitue la position originelle qui nous permet d'y parvenir en déterminant le contenu des principes de justice. Par contre, toute la construction théorique

¹ Voir, à propos des promesses, *Ut* (§ 5.34, 256 / 136-137).

² Certes, la priorité des droits ne peut être *absolue*, comme dans une approche kantienne, dans la mesure où on ne peut jamais exclure totalement que des circonstances exceptionnelles se présentent qui rendraient nécessaire de passer outre les droits habituellement reconnus.

rawlsienne repose sur l'hypothèse que nous avons des intuitions précises quant à ce que devrait être une procédure équitable pour fixer le contenu des principes. Une telle approche est cependant sujette à l'objection selon laquelle il est fort probable que nos intuitions portant sur la nature de la procédure équitable qui devrait nous mener aux principes soient assez étroitement imbriquées dans nos convictions portant sur les résultats que devrait atteindre une telle procédure¹. D'ailleurs, dans *Political Liberalism* (I, § 4), Rawls insiste désormais sur le fait que la position originelle doit être entendue comme un simple « procédé de représentation ». Elle nous aide à déterminer sous quelles conditions, c'est-à-dire en imposant quel type de restrictions aux arguments susceptibles d'être avancés, nous pourrions parvenir à fixer le contenu de la justice. Dès lors, il est clair que la position originelle constitue une expérience de pensée et non une procédure réelle de délibération dans laquelle s'engageraient les citoyens comme s'ils participaient à une assemblée constituante. Selon Rawls, elle devrait nous servir de moyen pour clarifier et approfondir nos « jugements » sur la justice fondamentale. En nous aidant à mieux nous comprendre nous-mêmes, « nous », citoyens de démocraties libérales partageant une expérience historique commune et, de ce fait, une culture politique commune, la position originelle est susceptible de nous mettre sur la voie d'une meilleure entente réciproque.

Désormais, c'est sur la base de ce patrimoine politique commun, la *culture politique publique*, et de certaines intuitions (idées, valeurs, principes) fondamentales qui s'y trouvent de manière latente que Rawls entend fonder sa théorie de la justice et la conception du libéralisme politique sur laquelle elle repose². Prenant appui sur l'expérience historique des démocraties constitutionnelles, Rawls suppose que nous disposons ainsi de certaines prémisses qui peuvent constituer un terrain commun sur lequel fonder une conception de la justice telle que la théorie de la justice comme équité. Or, ces « prémisses » correspondent à celles, « largement acceptées mais faibles », qu'évoquait déjà *A Theory of Justice* (§ 4, 16 / 44). Dans *Political Liberalism*, Rawls offre une présentation étoffée et réaménagée de ces fondements et de la manière dont les citoyens de nos sociétés pluralistes, par ailleurs fort

¹ Voir, sur ce point, Arneson (1999a, 242).

² Dans *PL* (I, § 1.3, 8 / 32-33), Rawls reformule ainsi sa démarche : « We start (...) by looking to the public culture itself as the shared fund of implicitly recognized basic ideas and principles. We hope to formulate these ideas and principles clearly enough to be combined into a political conception of justice congenial to our most firmly held convictions. We express this by saying that a political conception of justice, to be acceptable, must accord with our considered convictions, at all levels of generality, on due reflection, or in what I have called elsewhere "reflective equilibrium". » Si j'insiste dans ce chapitre sur la théorie de la justice comme équité en tant que conception politique libérale de la justice, il reste que Rawls admet tout à fait que d'autres conceptions politiques de la justice puissent être développées en faisant appel aux idées implicites à la culture politique publique.

différents, sont susceptibles de les partager¹. Révisant sa présentation des fondements de sa théorie de la justice, Rawls part du constat que, dans nos sociétés pluralistes qui bénéficient parfois depuis plusieurs siècles de la protection des libertés fondamentales, les individus adoptent des *Weltanschauungen* très diverses. S'inscrivant bien souvent dans une longue tradition de pensée, ces conceptions très englobantes, que Rawls nomme *doctrines compréhensives raisonnables*, ordonnent de manière assez précise et cohérente des valeurs religieuses, morales ou philosophiques portant sur certains des aspects les plus importants de l'existence². Ces doctrines, qu'elles soient religieuses, morales ou philosophiques, ont une large portée puisque, potentiellement, elles sont susceptibles de concerner tous les aspects de l'existence. De plus, elles connaissent le plus souvent de profonds désaccords entre elles et sont, en quelque sorte, en concurrence en vue de rassembler des partisans parmi les citoyens. Tel est le cas, par exemple, du catholicisme, de la morale kantienne, du libéralisme millien et du marxisme. Partiellement au moins, les conceptions du bien des citoyens s'enracinent dans de telles doctrines compréhensives. La bigarrure d'opinions, de confessions et de perspectives sur l'existence qui en résulte est appelée par Rawls *fait du pluralisme raisonnable*³. Ce phénomène caractéristique de nos sociétés libérales contemporaines qu'est le pluralisme raisonnable ne semble toutefois pas pouvoir être dépassé si l'on considère, comme le fait Rawls, qu'il est dans une large mesure le fruit de l'exercice de la raison, à la fois théorique et pratique, dans des conditions de liberté⁴. La défense de la liberté de pensée et d'expression ayant été de tout temps un des engagements essentiels des libéraux, le fait du pluralisme raisonnable est une donnée dont toute conception publique de la justice qui prétendrait à être libérale devrait nécessairement tenir compte. C'est précisément parce qu'il estime avoir en partie négligé la portée de cette réalité dans *A Theory of Justice*, mais sans que cela ne remette pour autant en question les traits essentiels de sa conception de la justice, que Rawls a toutefois été conduit à en repenser certains des fondements dans *Political Liberalism*.

Lorsqu'il s'agit de concevoir la justice fondamentale de la société, les citoyens ont assez naturellement tendance à vouloir la formuler dans les termes de la doctrine compréhensive qui a leurs faveurs. En effet, elle exprime sans doute ce qui, de leur point de

¹ Cette manière de concevoir le lien entre *TJ* et *PL* est proposée par Scheffler (1994, 8 et 18-19).

² Voir *PL* (II, § 3.1-4, 58-62 / 88-92).

³ Voir *PL* (I, § 6.2, 36-37 / 63; II, § 3.6, 63-65 / 93-95).

⁴ Ce point trouve son explication chez Rawls dans ce qu'il appelle les *difficultés du jugement* (*burdens of judgment*). Voir, sur ce point, *PL* (II, § 2). Même en exerçant leurs facultés en toute bonne foi, les hommes sont conduits à des désaccords qu'ils ne semblent pas en mesure de pouvoir dépasser. Or, Rawls considère que ce sont les discussions sur le bien qui sont sujettes à ce genre de désaccords insurmontables. Mais, comme le relève Waldron (1994, 374-376), il paraît par contre exclure que de tels désaccords apparaissent également quant à la

vue, compte le plus dans l'existence. Mais, aux yeux de Rawls, ainsi que le démontre par exemple les conflits politiques générés en Europe par le développement du pluralisme religieux à la suite de la Réforme, seule la tolérance crée les conditions d'une coexistence pacifique entre partisans de *doctrines compréhensives* prétendant apporter des réponses définitives, bien que différentes, à certaines des grandes questions de l'existence. Chercher à imposer une doctrine à l'ensemble des citoyens ou faire reposer les institutions fondamentales sur l'une d'entre elles ne peut mener qu'au sectarisme, et justifier au bout du compte un usage oppressif du pouvoir politique. Le libéralisme politique doit donc reposer sur une généralisation de la tolérance en vue d'en étendre la portée à l'ensemble des doctrines compréhensives raisonnables. Mais, pour pouvoir être considérées comme *raisonnables*, les doctrines compréhensives doivent aussi reconnaître les implications du pluralisme en admettant en particulier qu'aucune d'entre elles n'est en droit de fixer à elle seule le contenu de la justice. De même qu'il en va dans le cas du libéralisme politique défendu par Charles Larmore, les doctrines compréhensives raisonnables formulent donc des idéaux tout à fait légitimes pour orienter nos existences individuelles¹. Mais le fait que leur portée s'étende, potentiellement, à tous les aspects de l'existence plutôt qu'à la seule structure de base les rend inaptes à servir de base commune d'accord autour d'une conception publique de la justice.

Rawls en conclut donc que la justice doit s'abstraire des doctrines compréhensives, et qu'il convient de lui trouver des fondements prêtant moins à controverse et offrant une meilleure garantie d'impartialité à l'égard des fins que poursuivent les individus. Dans ce but, Rawls fait précisément appel aux intuitions (idées, valeurs, principes) qui sont latentes dans la culture politique publique des démocraties constitutionnelles. Ce recours répond à une exigence posée par la priorité du juste telle que Rawls en précise davantage les différentes dimensions dans *Political Liberalism*. La conception de la justice peut certes recourir à certaines idées du bien dans la mesure où le juste et le bien sont « complémentaires ». Mais, au niveau des fondements d'une conception de la justice, les idées du bien auxquelles il est fait appel doivent être *politiques*, autrement dit elles doivent être formulées en prenant appui sur la culture politique publique. C'est là ce que Rawls appelle maintenant le *sens général* de la priorité du juste qu'il distingue de son *sens particulier* en vertu duquel les conceptions

justice. Cependant, il n'en explique pas véritablement les raisons, alors qu'à l'évidence, les désaccords quant à la justice sont tout aussi profonds.

¹ Les doctrines concernent donc l'*identité non institutionnelle* (ou *morale*) des individus et non leur *identité publique* de citoyens. Sur cette distinction qui fait écho à la distinction entre le privé et le public, voir *PL* (I, § 5.2, 30-32 / 55-58).

personnelles du bien doivent être permises par les principes de justice¹. Comme je le soulignais au début de cette section, la priorité du juste (au sens général) intervient donc au niveau des *fondements* de la théorie de la justice dans la mesure où elle implique que les idées du bien soient issues de la culture politique publique et non d'une doctrine raisonnable compréhensive. Pour que la conception de la justice puisse faire l'objet d'un *consensus par recoupement* entre les différentes doctrines raisonnables et obtenir ainsi le soutien des citoyens qui adhèrent à celles-ci avec plus ou moins de force, il est donc nécessaire qu'elle soit conçue comme une conception *politique* et *indépendante* des doctrines compréhensives raisonnables. Un tel consensus se distingue notamment d'un simple compromis (ou *modus vivendi*) par sa stabilité². En effet, Rawls suppose que les citoyens peuvent trouver au sein des doctrines compréhensives raisonnables auxquelles ils adhèrent des raisons morales de soutenir la conception politique de la justice. L'appui qu'ils lui apportent ne dépend donc pas de la popularité de la doctrine à laquelle ils adhèrent, et n'est donc pas sujet aux variations que celle-ci peut connaître.

La priorité du juste, en son sens général, donne au libéralisme politique de Rawls un caractère similaire à celui que défend Charles Larmore (1996, chap. 6). Ne faisant appel qu'à des intuitions latentes dans la culture politique publique et à des idées *politiques* plutôt que religieuses, morales ou philosophiques, le libéralisme politique et la conception politique de la justice défendus par Rawls incarnent une forme de neutralité libérale³. D'une part, les principes de justice n'ont pas de parti pris quant aux diverses conceptions du bien des citoyens tant que ces dernières respectent les limites que pose la justice¹. En effet, les partenaires de la position originelle sont dans l'impossibilité d'introduire dans les principes un quelconque parti pris en faveur d'une conception particulière du bien puisqu'ils n'ont pas connaissance de celles que défendent les personnes réelles qu'ils représentent. Dans une société bien ordonnée, l'action de l'Etat satisfait donc à la neutralité de la justification. Mais le libéralisme politique et la théorie de la justice comme équité incarnent en outre une forme de neutralité plus poussée. Car, en vertu de la priorité du juste au sens général, ils reposent sur des fondements qui sont eux-mêmes neutres au sens où ils ne dépendent pas d'une doctrine

¹ Pour la distinction entre le *sens général* et le *sens particulier* de la priorité du juste, voir *PL* (V, § 1.2, 176 / 218 et § 8.3, 209 / 255). Voir également *JF* (§ 43.1-2, 141), ainsi que, pour ses premières réflexions sur ces questions, Rawls (1988, 449-451 / 287-290). Selon Freeman (1994, 317 n.8), seul le sens particulier prévaut dans *A Theory of Justice*. Néanmoins, le souci de Rawls, évoqué plus haut, de fonder sa théorie de la justice comme équité sur des prémisses « largement acceptées mais faibles » semble témoigner d'une préoccupation qui satisfait déjà à une forme de priorité du juste au sens général. Voir, à ce propos, *TJ* (§ 4, 16 / 44).

² Sur le contraste entre *consensus par recoupement* et *modus vivendi*, voir *PL* (IV, § 3.3-3-4, 146-149 / 185-188).

³ Sur la neutralité, voir *PL* (V, § 5).

compréhensive particulière. Comme le recommande Larmore, le libéralisme politique de Rawls est donc également neutre au niveau de ses fondements².

Cependant, le libéralisme politique de Rawls est sujet au même genre d'objections que celles que j'ai avancées à l'encontre du libéralisme politique de Charles Larmore³. Tant qu'aucun examen au cas par cas des doctrines compréhensives n'a été mené de manière exhaustive, comment peut-on préjuger d'une manière générale et absolue du résultat auquel il conduirait ? Certes, il y a de bonnes raisons qui tiennent à l'antipaternalisme de la tradition libérale au moins depuis Kant et Mill pour juger qu'imposer un genre de vie spécifique est inacceptable. Mais il reste que fonder les institutions et les politiques publiques sur une conception du bien humain à la fois relativement abstraite et susceptible d'inclure certaines des valeurs libérales fondamentales ne peut être exclu *a priori*. Richard Arneson a esquissé une telle conception en proposant une liste de candidats pour définir le bien humain qui à la forme suivante :

- « 1. Pleasurable experience and especially enjoyment of the excellent.
2. Satisfaction of reasonable life aims.
3. Relationships of friendship and love.
4. Intellectual and cultural achievement.
5. Meaningful work.
6. Athletic excellence.
7. Living one's life according to autonomously embraced values and norms.
8. Systematic understanding of the causal structure of the world. » (Arneson, 2003, 37-38)

Il semble vraisemblable de supposer que cette liste de biens donne un aperçu assez proche de ce que le sens commun tendrait à reconnaître comme favorisant une vie bonne. Si l'action de l'Etat garantit aux individus davantage de ces biens au cours de leur existence, il paraît donc assez plausible de considérer que leur vie ne peut en être que meilleure. Evidemment, une telle liste prête à controverse et mériterait une longue discussion. Si je mentionne cette esquisse de conception du bien humain, c'est uniquement dans le but de souligner que l'hypothèse d'une conception téléologique des fondements des institutions et des politiques publiques ne peut être exclue *a priori* en vertu d'intuitions quant à la nature de la justice.

Comme j'espère avoir contribué à le montrer par ce chapitre, le caractère déontologique du libéralisme rawlsien, en particulier au niveau de ses fondements, ne s'impose pas nécessairement comme la seule voie raisonnable à suivre pour construire une

¹ Voir, sur ce point, Kymlicka (1989b).

² Selon Jones (1989, 10), cette caractéristique était déjà manifeste dans *A Theory of Justice*. En effet, il estime que « neutrality, of the relevant sort, is written into the foundations from which [the] principles of justice are derived. »

³ Voir ma discussion des thèses de Larmore aux sections 5.7-5.11.

théorie libérale des institutions sociales fondamentales. D'autres chemins, qui sont peut-être plus proches d'un libéralisme moderne conçu à la manière de John Stuart Mill, méritent encore d'être explorés parallèlement. Une telle conception du libéralisme pourrait, à mon avis, reposer en particulier sur les piliers suivants :

- (i) un antipaternalisme radical (sur le modèle de Mill);
- (ii) la reconnaissance qu'objectivement, certains genres de vie valent mieux que d'autres sans que cela ne justifie pour autant des restrictions de liberté ;
- (iii) la prise en compte de la valeur de la participation politique que ce soit sur le plan du débat public, voire de la prise en charge de responsabilités politiques.

C'est là justement une alternative au déontologisme kantien de Rawls que j'ai essayé d'esquisser en défendant le libéralisme de Mill aux chapitres 3 et 4.

Contrairement à ce que semble parfois suggérer Rawls, la priorité du juste et la primauté de la justice ne s'imposent pas comme des évidences indiscutables qui se justifieraient en quelque sorte d'elles-mêmes. Car la justice n'est en vérité pas moins que le bien sujette à de profondes et récurrentes controverses. Or Rawls met bien plus d'insistance à relever la portée des controverses sur le bien que sur la justice¹. Sans doute, ce parti pris tient-il au but qu'il s'est fixé d'offrir une alternative à l'utilitarisme. Dès lors, il doit montrer que sa théorie de la justice offre un critère ultime pour trancher les questions de justice fondamentale. Sans doute est-ce de là que découle la nécessité qui est la sienne de donner à sa théorie une structure rigide en la faisant reposer sur la priorité absolue du juste, ainsi que sur toute une série d'autres priorités. Cependant, l'idée de construire une théorie politique sur un ensemble de contraintes strictes intervenant à différents niveaux d'argumentation et justifiées sur la base d'intuitions ne s'impose pas comme la seule démarche envisageable. Le projet plus modeste de se fonder sur l'expérience humaine et plus spécifiquement sur les biens les plus importants qui rendent en général la vie des individus meilleure n'en est pas moins vraisemblable. Malgré ses indéniables atouts aux yeux de tout lecteur attaché aux valeurs de justice sociale et de tolérance, la philosophie politique de Rawls n'a pas pour autant exclu définitivement une telle alternative. Du moins est-ce ce que j'espère avoir contribué à montrer.

¹ Voir, à ce propos, Waldron (1994).

Conclusion

La théorie politique libérale est loin d'être monolithique. A l'encontre de préjugés trop répandus, c'est tout au moins ce que j'espère avoir contribué à démontrer par ce travail. Le libéralisme a, en fait, de nombreux visages et, au sein même de ce que j'ai appelé le libéralisme moderne, se côtoient des manières très différentes d'en concevoir les fondements éthiques. Dans la mesure où la philosophie politique reste en quelque sorte un sous-domaine de la philosophie morale, il n'y a pas de véritable surprise à retrouver au sein du libéralisme moderne un contraste entre des approches s'inspirant, selon le cas, d'une forme de perfectionnisme, de la tradition utilitariste ou de la philosophie pratique de Kant. Dans la période la plus récente, l'importance de l'œuvre de Rawls a, toutefois, eu tendance à éclipser les alternatives à sa propre démarche. C'est justement à ce sentiment d'étouffement que donne un système philosophique qui a anticipé toutes les objections et qui a une réponse prête à l'emploi face à toute tentative de partir sur une autre voie que j'ai tenté d'échapper dans ces pages.

Cependant, l'honnêteté intellectuelle m'oblige à reconnaître que, même si je ne discute pas de manière détaillée toutes les facettes du libéralisme politique rawlsien, c'est bien de la lecture de *Political Liberalism* qu'est née cette thèse. Plutôt que de me centrer sur Rawls, j'ai toutefois souhaité considérer plus largement la tradition de pensée dont est issue son œuvre et les alternatives à sa démarche qu'elle conduit à délaissier. Lancé dans cette entreprise, j'ai renoncé à discuter certains volets importants de son approche (le constructivisme politique, la raison publique, par ex.) pour me concentrer sur un aspect clef de sa pensée qui contraste, comme il le reconnaît d'ailleurs lui-même, avec le reste de la tradition libérale. Au bout du compte, l'entreprise n'est évidemment pas parfaitement satisfaisante. Les aspects laissés de côté auraient offert un tableau plus équilibré de son approche, mais ils auraient aussi exigé de longs développements. D'autre part, l'alternative que j'essaie de formuler dans les chapitres qui précèdent mon examen de Rawls reste, il est vrai, une simple esquisse.

Le libéralisme de Mill a, certes, d'indéniables atouts. Jusqu'à nos jours, il offre en particulier des outils dont le libéralisme aurait tort de se priver pour argumenter contre un paternalisme et un moralisme sans cesse renaissants. Toutefois, face à la complexité de la construction théorique de Rawls, il convient d'admettre qu'il offre des ressources trop limitées pour être considéré, en l'état, comme une alternative suffisamment aboutie. En fait, le libéralisme millien ouvre plutôt une voie qui mériterait d'être encore explorée et complétée de nos jours. C'est d'ailleurs ce qu'ont tenté de faire, par exemple, des auteurs contemporains comme Chin Liew Ten, Jeremy Waldron ou Richard Arneson. Mon travail n'a toutefois pas la prétention d'offrir à cet égard des éléments véritablement novateurs. Cependant, comme j'espère avoir contribué à le mettre en lumière, cette voie est prometteuse, par exemple, pour aborder de façon plus frontale que le libéralisme neutraliste des questions contemporaines liées au multiculturalisme.

Le libéralisme millien pose les bases d'une tolérance étendue qui offre aux minorités impopulaires ou aux individus originaux la possibilité de mener leur genre de vie sans être soumis à des restrictions de liberté arbitraires imposées par les pressions de l'opinion ou par la loi. Toutefois, si la tolérance libérale, conçue de cette manière, est très permissive, elle n'entraîne pas, pour autant, un relativisme moral. Du point de vue du libéralisme millien, tous les genres de vie ou toutes les pratiques sont susceptibles d'être autorisés non parce qu'ils ont tous une valeur comparable aux yeux de leurs partisans, mais uniquement pour autant qu'ils ne causent pas de manière directe de tort flagrant à autrui. Pourquoi ne pas reconnaître dès lors que le libéralisme moderne n'est, au fond, pas aussi neutre quant au bien humain qu'il ne le prétend parfois ? A la manière des Lumières, il considère que la raison et l'expérience humaines offrent des ressources pour surmonter l'obscurantisme et le fanatisme. En même temps, l'« esprit libéral », du moins tel que le présente Mill, implique de considérer que les « erreurs » ne sont pas en tant que telles des raisons suffisantes pour justifier le recours à la contrainte. Du coup, le rôle du débat public, autrement dit de l'examen critique et argumenté des opinions, s'en trouve renforcé. Cependant, c'est là une des limites inévitables de la pensée de Mill que d'avoir été, par la force des choses, contemporaine de son temps. Mill attribue certes un rôle clef au débat public, mais tel qu'il le conçoit et tel qu'il l'a probablement vécu, ce débat semble prévaloir en premier lieu entre gens de bonne éducation et de bonne foi. L'un des défis contemporains pour nos démocraties libérales serait justement de penser dans un esprit millien les conditions pratiques du débat public dans une société de masse en vue de nous prémunir contre le penchant à ce qu'il ne prenne un tour futile, commercial ou même manipulateur.

Une autre question qui reste ouverte à la fin de ce travail est, en quelque sorte, liée à une tension inhérente à la philosophie morale et politique de Mill. Comme je viens de le rappeler, Mill considère manifestement que certaines conceptions de la vie bonne ou certaines pratiques ont une valeur intrinsèque supérieure à d'autres. Toutefois, l'antipaternalisme et l'antimoralisme millienns tendent à souligner, par ailleurs, le caractère trop provisoire et incertain de nos jugements de valeur pour justifier des restrictions de liberté sur cette base. Cette oscillation entre objectivisme et subjectivisme quant au bien humain se retrouve à la fois chez certains de ses commentateurs, tel Richard Arneson, et également entre différentes sections de cette thèse. Face au malaise qu'elle peut susciter, j'aimerais avancer une dernière suggestion. S'il est envisageable, par hypothèse, que la conception de la vie bonne qu'a reconstruite Jon Elster sur la base de l'œuvre de Marx soit l'une des meilleures, l'« esprit libéral » implique toutefois de considérer nos convictions les plus fermes avec prudence. C'est donc moins la nature de leurs convictions que la manière dont ils les soutiennent qui, en dernier lieu, devrait distinguer les libéraux¹. Considéré de cette manière, le cœur du libéralisme tient au souci de restreindre les possibilités d'abuser du pouvoir en protégeant les libertés individuelles. Il prend la forme d'un antifanatisme qui admet le caractère provisoire de nos croyances. Cependant, le libéralisme n'est nullement neutre à l'égard de cette attitude, et il considère plutôt qu'il conviendrait de la populariser, ne serait-ce que parce qu'elle constitue l'un des plus sûrs moyens de minimiser les maux.

¹ Voir, à ce propos, la section 2.3, ainsi que Russell (1950, 21). S'agissant des débats autour du multiculturalisme, Waldron (2000, 184-185) développe des réflexions qui vont dans le même sens. Dans une perspective libérale, c'est évidemment la défense dogmatique d'opinions et de pratiques qui fait problème.

Appendice A : Principes de la théorie de la justice comme équité

Dans *Political Liberalism* (I, § 1.1, 5-6 / 29-30), John Rawls offre une nouvelle version des principes de justice qu'il avançait dans *A Theory of Justice* (§ 46, 266-267 / 341). Cette reformulation tient compte en particulier des critiques de Herbert Hart (1973).

L'énoncé définitif des principes est le suivant :

« **a.** Each person has an equal claim to a fully adequate scheme of equal basic rights and liberties, which scheme is compatible with the same scheme for all ; and in this scheme the equal political liberties, and only those liberties, are to be guaranteed their fair value.

b. Social and economic inequalities are to satisfy two conditions :

first, they are to be attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity ;

and *second*, they are to be to the greatest benefit of the least advantaged members of society. [(= **principe de différence**)]

Each of these principles regulates institutions in a particular domain not only in regard to basic rights, liberties, and opportunities but also in regard to the claims of equality ; while the second part of the second principle underwrites the worth of these institutional guarantees. The two principles together, with the first given priority over the second, regulate the basic institutions that realize these values. »

Appendice B : Principes de la théorie de la justice radicalement égalitariste de Peffer

Sous l'influence de *A Theory of Justice* de John Rawls, Rodney Peffer (1990) a proposé une réinterprétation de l'héritage marxiste. La théorie de la justice radicalement égalitariste qu'il formule sur cette base s'énonce également sous la forme de principes de justice.

« (...) I propose that the following principles – *listed in order of lexical priority* – make for an adequate, or at least more adequate [than Rawls's one], theory of social justice:

[(1)] Everyone's security rights and subsistence rights shall be respected.

[(2)] There is to be a maximum system of equal basic liberties including freedom of speech and assembly; liberty of conscience and freedom of thought; freedom of the person along with the right to hold (personal) property; and freedom from arbitrary arrest and seizure as defined by the concept of the rule of law.

[(3)] There is to be (a) a right to an equal opportunity to attain social positions and offices and (b) an equal right to participate in all social decision-making processes within institutions of which one is a part.

Social and economic inequalities are justified if, and only if, they benefit the least advantaged, consistent with the just savings principle, but *are not to exceed* levels that will seriously undermine equal worth of liberty or the good of self-respect. (...)

I contend that my theory entails Marx's principles but is more complete and, therefore, more adequate. » (R.G. Peffer, 1990, 418)

Dans une brève allusion à cette reformulation de ses propres principes, Rawls note:

« I should agree with most of Peffer's statement, but not with his 3(b), which appears to require a socialist form of economic organization. The difficulty here is not with socialism as such ; but I should not include its being required in the first principles of political justice. » (*PL*, I, § 1.2, 7 n.7 / 32 n.1)

Selon Rawls, le choix du régime économique le mieux à même de satisfaire aux exigences posées par les principes de justice dépend, en dernier lieu, des traditions et du « contexte de la société en question ».

Dans la mesure où les principes de justice de Peffer prennent place dans le cadre de sa reconstruction de la théorie sociale marxiste, il convient de mentionner les principes de justice que Peffer estime avoir dégagés de l'œuvre de Marx.

« On my reconstruction of [his] theory (...), Marx espouses the principle of *maximum equal freedom (both negative and positive)*, which, in turn, can be explicated as the following set of principles:

There is to be a maximum equal system of:

negative freedom (i.e., freedom from the undue interference of others), and

positive freedom (i.e., the opportunity to determine one's own life), including:

the right to equal participation in social decision-making processes and

the right of equal access to the means of self-realization, which entails:

the right to an equal opportunity to attain social offices and positions, and

the right to an equal opportunity to acquire other social primary goods (income, wealth, leisure time, etc.). » (Peffer, 1990, 417)

Bibliographie

- Ackerman, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven : Yale University Press.
- Arblaster, A. (1984), *The Rise and Decline of Western Liberalism*, Oxford : Basil Blackwell.
- Arendt, H. (1951), *Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris : Seuil (Points-Politique), 1972.
- (1958), *Condition de l'homme moderne*, Paris : Presses Pocket (Agora), 1988.
- Aristote, *La politique*, Paris : J. Vrin, 1989.
- *Ethique à Nicomaque*, Paris : J. Vrin, 1990.
- Arneson, R. J. (1979), « Mills' Doubts about Freedom under Socialism », *Canadian Journal of Philosophy : Supplementary*, vol.5, 231-249.
- (1980), « Mill versus Paternalism », *Ethics*, 90/4, 470-489.
- (1989), « Introduction » (to a Symposium on Rawlsian Theory of Justice : Recent Developments), *Ethics*, 99, 695-710.
- (1990a), « Neutrality and Utility », *Canadian Journal of Philosophy*, 20/2, 215-240.
- (1990b), « Primary Goods Reconsidered », *Noûs*, 24, 429-454.
- (1993), « Market Socialism and Egalitarian Ethics », in P.K. Bardhan & J.E. Roemer (eds.), *Market Socialism : The Current Debate*, New York & Oxford : OUP, 281-297.
- (1999a), « Rawls versus Utilitarianism in the Light of *Political Liberalism* », in V. Davion & C. Wolf (eds.), *The Idea of Political Liberalism*, Lanham : Rowman & Littlefield Publishers, 231-252.
- (1999b), « Human Flourishing Versus Desire Satisfaction », *Social Philosophy and Policy*, 16/1, 113-142.
- (2003), « Liberal Neutrality on the Good : An Autopsy », in G. Klosko & S. Wall (eds.), *Perfectionism and Neutrality: Essays in Liberal Theory*, Lanham : Rowman and

- Littlefield. (Cité d'après le manuscrit disponible sur la page internet de l'auteur : <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/neutrality.pdf>.)
- Arnsperger, C. (2003), « John Rawls ou la mauvaise conscience du socialisme français », *Revue Socialiste*, 14. (Cité d'après le manuscrit disponible à l'adresse internet : [http://www.etes.ucl.ac.be/DOCH/DOCH/DOCH%20125%20\(Arnsperger\).pdf](http://www.etes.ucl.ac.be/DOCH/DOCH/DOCH%20125%20(Arnsperger).pdf))
- (2004), « Marxisme, éthique de l'action critique et éthique du compromis conflictuel : Repères pour un « second souffle » », *Cahiers marxistes*, printemps 2004. (Cité d'après le manuscrit disponible à l'adresse internet : [http://www.etes.ucl.ac.be/Publications/DOCH/DOCH/DOCH%20130%20\(Arnsperger\).pdf](http://www.etes.ucl.ac.be/Publications/DOCH/DOCH/DOCH%20130%20(Arnsperger).pdf))
- Ashcraft, R. (1998), « John Stuart Mill and the Theoretical Foundations of Democratic Socialism », in E. J. Eisenach (ed. by) (1998), *Mill and the Moral Character of Liberalism*, University Park, PA : The Pennsylvania State University Press, 169-189.
- Atherton, J. & alia (2004), *Etats-Unis, peuple et culture*, Paris : La Découverte (Poche).
- Audard, C. (éd.) (2004), *Rawls. Politique et métaphysique*, Paris : PUF.
- Audi, R. (1989), « The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship », *Philosophy and Public Affairs*, 18, 259-296.
- (1991), « Religious Commitment and Secular Reason : A Reply to Professor Weithman », *Philosophy and Public Affairs*, 20, 66-76.
- Beck, L.W. (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago & London : The University of Chicago Press.
- Benn, S. I. & Gaus, G. F. (1983), « The Liberal Conception of the Public and the Private », in S. I. Benn & G. F. Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life*, London & Canberra / New York : Croom Helm / St. Martin's Press, 31-65.
- Bentham, J. (1789), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford : Clarendon Press, 1996.
- Berger, F. R. (1984), *Happiness, Justice and Freedom*, Berkeley : University of California Press.
- Berlin, I. (1949), « Political Ideas in the Twentieth Century », in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London : OUP, 1969, 1-40. (Traduction française : « Les idées politiques au XX^e siècle », in I. Berlin, *Eloge de la liberté*, Paris : Calmann-Lévy, 1988, 59-96.)
- (1958), « Two Concepts of Liberty », in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London : OUP, 1969, 118-172. (Traduction française : « Deux conceptions de la liberté », in I. Berlin, *Eloge de la liberté*, Paris : Calmann-Lévy, 1988, 167-218)

- (1959), « John Stuart Mill and the Ends of Life », in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London : OUP, 1969, 173-206. (Traduction française : « John Stuart Mill et la question des fins de l'existence », in I. Berlin, *Eloge de la liberté*, Paris : Calmann-Lévy, 1988, 219-251)
- (1964), « 'From Hope and Fear Set Free' », in I. Berlin, *The Proper Study of Mankind : An Anthology of Essays*, London : Chatto & Windus, 1997, 91-118.
- (1969), « Introduction », in I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, London : OUP, 1969, ix-lxiii. (Traduction française : « Introduction », in I. Berlin, *Eloge de la liberté*, Paris : Calmann-Lévy, 1988, 9-58)
- (1990) « The Pursuit of the Ideal », in I. Berlin, *The Proper Study of Mankind : An Anthology of Essays*, London : Chatto & Windus, 1997, 1-16. (Traduction française : « La recherche de l'idéal », in I. Berlin, *Le bois tordu de l'humanité : romantisme, nationalisme et totalitarisme*, Paris : Albin Michel, 1992, 15-32)
- & Jahanbegloo, R. (1992), *En toutes libertés*, Paris : Edition du Félin (poche), 2006.
- Berstein, S. (éd.) (1998), *La démocratie libérale*, Paris : PUF.
- Berstein, S. & Milza, P. (1996), *Histoire du XIX^e siècle*, Paris : Hatier.
- Berten, A. et alia (1997), *Libéraux et communautariens*, Paris : PUF.
- Bidet, J. (1995), *John Rawls et la théorie de la justice*, Paris : PUF (Actuel Marx – Confrontation).
- Bobbio, N. (1955), « De la liberté des Modernes comparée à celle des hommes à venir », in M. Canto-Sperber et alia (éd.), *Le socialisme libéral*, Paris : Editions Esprit, 2003, 144-150.
- (1991), *Libéralisme et démocratie*, Paris : Cerf, 1996.
- Bogen, J. & Farrell, D. M. (1978), « Freedom and Happiness in Mill's Defence of Liberty », in G. W. Smith (ed.), *John Stuart Mill's Social and Political Thought. Critical Assessments*, vol. 2, London & New York : Routledge, 1998, 238-252.
- Boudon, R. (2000), « Pluralité culturelle et relativisme », *Comprendre*, 1, 311-339.
- (2004), *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme ?* Paris : Odile Jacob.
- Brandt, R. B. (1979), *A Theory of the Good and the Right*, Oxford : Clarendon Press.
- Buruma, I. & Margalit, A. (2004), *L'occidentalisme. Une brève histoire de la guerre contre l'Occident*, Paris : Climats, 2006.
- Canto-Sperber, M. (2003), *Les règles de la liberté*, Paris : Plon.
- (éd.) (2004), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris : PUF (Quadrige).
- & alia (éd.) (2003), *Le socialisme libéral*, Paris : Editions Esprit.

- Carter, I. (1999), *A Measure of Freedom*, Oxford : OUP.
- (2003), « Positive and Negative Liberty », in E. N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne], Spring 2003 Edition. (Disponible à l'adresse internet : <http://plato.stanford.edu/archives/spr2003/entries/liberty-positive-negative/>)
- Constant, B. (1814), *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, in B. Constant, *Ecrits politiques*, Paris : Gallimard (folio/essais), 1997, 117-302.
- (1815), *Principes de politique*, in B. Constant, *Ecrits politiques*, Paris : Gallimard (folio/essais), 1997, 303-588.
- (1819), « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes », in B. Constant, *Ecrits politiques*, Paris : Gallimard (folio/essais), 1997, 589-619.
- Costa-Lascoux, J. (1996), *Les trois âges de la laïcité*, Paris : Hachette Livre.
- Crisp, R. (1997), *Mill on Utilitarianism*, London & New York : Routledge.
- Croce, B. (1927), « Libérisme et libéralisme », in M. Canto-Sperber et alia (éd.), *Le socialisme libéral*, Paris : Editions Esprit, 2003, 132-135.
- Da Silveira, P. (1996), « Deux conceptions de la neutralité de l'Etat », *Philosophiques*, 23, 227-251.
- Davis, N.A. (1991), « Contemporary Deontology », in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford & Cambridge : Blackwell Reference, 205-218.
- De Maistre, J. (1797), *De la souveraineté du peuple. Un anti-contrat social*, Paris : PUF, 1992.
- De Marneffe, P. (1990), « Liberalism, Liberty, and Neutrality », *Philosophy and Public Affairs*, 19/3, 253-274.
- Devlin, P. (1965), *The Enforcement of Morals*, Oxford : OUP.
- Dos Passos, J. (1939), *Adventures of a Young Man*, Boston : Houghton Mifflin Compagny.
(Traduction française : *Les aventures d'un jeune homme*, Paris : Gallimard (folio).)
- Duncan, G. (1973), *Marx and Mill*, Cambridge: CUP.
- & Gray, J. (1979), « The Left Against Mill », *Canadian Journal of Philosophy (Supplementary)*, 5, 203-229.
- & Street, J. (1988), « Liberalism, Marxism, and Tolerance », in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge : CUP, 223-236.
- Dworkin, G. (1972), « Paternalism », in G. Dworkin (ed.), *Mill's On Liberty. Critical Essays*, New York : Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1997, 61-82.
- Dworkin, R. (1977), *Taking Rights Seriously*, London : Duckworth, 2000. (Traduction française : *Prendre les droits au sérieux*, Paris : PUF, 1995)

- (1978), « Liberalism », in R. Dworkin (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 181-204. (Traduction française : « Le libéralisme », *Une question de principe*, Paris : PUF, 1996, 225-255.)
- (1984a), « Rights as Trumps », in J. Waldron (ed.), *Theories of Rights*, Oxford : OUP, 153-167. (Traduction française partielle : « Les droits comme atouts », in C. Audard (éd.) (1999), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Tome III, Paris : PUF, 216-237.)
- (1984b), « Can a Liberal State Support Art ? », in R. Dworkin (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 221-233. (Traduction française : « Un Etat libéral peut-il subventionner la culture ? », *Une question de principe*, Paris : PUF, 1996, 275-290.)
- (1985), *A Matter of Principle*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press. (Traduction française : *Une question de principe*, Paris : PUF, 1996.)
- Elster, J. (1986a), « Self-realisation in Work and Politics : the Marxist Conception of the Good Life », in J. Elster & K.O. Moene (eds.), *Alternatives to Capitalism*, Cambridge & Paris : CUP / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1989, 127-158.
- (1986b), « The Market and the Forum : Three Varieties of Political Theory », in R.E. Goodin & P. Pettit (eds.), *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Oxford & Cambridge (Mass.) : Blackwell Publishers, 1997, 128-140.
- Fassin, D. & Fassin, E. (éd.) (2006), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris : La Découverte.
- Feinberg, J. (1971), « Legal Paternalism », in R. Sartorius (ed.), *Paternalism*, Minneapolis : University of Minnesota Press, 1983, 3-18.
- (1973), *Social Philosophy*, Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, Inc.
- Fibbi, R. et alia (2003), *Nomen est omen. Quand s'appeler Pierre, Afrim ou Mehmet fait la différence*, Berne, Arau : Forum formation et emploi & CSRE (FNPNR 43). (Disponible à l'adresse internet : http://www.eka-cfe.ch/d/Doku/synthesis_nomen.pdf)
- Finkelkraut, A. (1999), *L'ingratitude. Conversation sur notre temps*, Paris : Gallimard (folio), 2000.
- Frankena, W.K. (1963), *Ethics*, Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, Inc, 1973.
- Freeman, S. (1994), « Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right », *Philosophy & Public Affairs*, 23/4, 313-349.
- Fukuyama, F. (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion.
- Galeotti, A.E. (1997), « Contemporary Pluralism and Toleration », *Ratio Juris*, 10/2, 223-235.

- (2002), *Toleration as Recognition*, Cambridge : CUP.
- Galston, W.A. (1995), « Two Concepts of Liberalism », *Ethics*, 105, 516-534.
- Gauchet, M. (1998), *La religion dans la démocratie*, Paris : Gallimard (folio essais).
- Gaus, G.F., (2000a), « Liberalism at the End of the Century », *Journal of Political Ideologies*, 5/2, 179-199.
- (2000b), *Political Concepts and Political Theories*, Boulder & Oxford : Westview Press.
- (2003), « Liberalism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en ligne]. (Disponible à l'adresse internet : [//plato.stanford.edu/entries/liberalism/](http://plato.stanford.edu/entries/liberalism/))
- (2004), « The Diversity of Comprehensive Liberalisms », in G.F. Gaus (ed.), *Handbook of Political Theory*, London : Sage, 100-114.
- & Mack, E. (2004), « Classical Liberalism and Libertarianism : The Liberty Tradition », in G.F. Gaus (ed.), *Handbook of Political Theory*, London : Sage, 115-130.
- Geuss, R. (2001a), « Das Unbehagen am Liberalismus », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 49/4, 499-516.
- (2001b), *History and Illusion in Politics*, Cambridge : CUP.
- (2003), *Public Goods, Private Goods*, Princeton & Oxford : Princeton University Press.
- Goodin, R. E. (1991), « Utility and the Good », in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford & Cambridge : Blackwell Reference, 241-248.
- & Reeve, A. (eds.) (1989a), *Liberal Neutrality*, London & New York : Routledge.
- & Reeve, A. (1989b), « Do Neutral Institutions Add Up to a Neutral State ? », in R. E. Goodin & A. Reeve (eds.), *Liberal Neutrality*, London & New York : Routledge, 193-210.
- Gray, J. (1989), *Liberalisms. Essays in Political Philosophy*, London & New York: Routledge.
- (1995), *Berlin*, London : Fontana Press.
- (1996), *Mill on Liberty : A Defence*, London & New York : Routledge (second edition).
- (2000), *Two Faces of Liberalism*, New York : The New Press.
- Gros, J.-M. (1992), « Introduction », in P. Bayle, *De la tolérance*, Paris : Presses Pocket, 7-41.
- Gutmann, A. (1985), « Communitarian Critics of Liberalism », *Philosophy and Public Affairs*, 14, 308-322.
- Haarscher, G. (2004), *La laïcité*, Paris : PUF (Que sais-je ?).
- Hare, R. M. (1989), *Essays on Political Morality*, Oxford : OUP.

- Hart, H. L. A. (1958), « Positivism and the Separation of Law and Morals », in H. L. A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford : Clarendon Press, 1983, 49-87.
- (1963), *Law, Liberty, and Morality*, Oxford & New York : OUP.
- (1973), « Rawls on Liberty and its Priority », *University of Chicago Law Review*, 40, 534-555.
- (1979), « Between Utility and Rights », in A. Ryan (ed.) (1979), *The Idea of Freedom*, Oxford : OUP, 77-98. (Traduction française partielle : « Entre l'utilité et les droits », in C. Audard (éd.) (1999), *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Tome III, Paris : PUF, 237-247.)
- Hayek, F. A. (1973), *Law, Legislation and Liberty*. Vol. I, *Rules and Order*, London : Routledge. (Traduction française : *Droit, législation et liberté*, Vol. I, *Règles et ordre*, Paris : PUF (Quadrige), 1995.)
- (1976), *Law, Legislation and Liberty*. Vol. II, *The Mirage of Social Justice*, London : Routledge. (Traduction française : *Droit, législation et liberté*, Vol. II, *Le mirage de la justice sociale*, Paris : PUF (Quadrige), 1995.)
- (1978), « Liberalism », in F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, London & New York : Routledge.
- (1979), *Law, Legislation and Liberty*. Vol. III, *The Political Order of a Free People*, London : Routledge. (Traduction française : *Droit, législation et liberté*, Vol. III, *L'ordre politique d'un peuple libre*, Paris : PUF (Quadrige), 1995.)
- Hegel, G. W. F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 2000. (Traduction française : *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Gallimard (tel), 1997.)
- Hill, T. E. (2002), « Reasonable Self-Interest », in T.E. Hill, *Human Welfare and Moral Worth : Kantian Perspectives*, Oxford : OUP, 124-163.
- Hirschman, A. O. (1982), *Bonheur privé, action publique*, Paris: Fayard (L'espace du politique), 1983.
- (1991), *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris : Fayard.
- Hobbes, T. (1651), *Leviathan*, Cambridge : CUP, 1991. (Traduction française : *Le Léviathan*, Paris : Editions Sirey, 1983.)
- Höffe, O. (1988), « Dans quelle mesure la théorie de John Rawls est-elle kantienne ? », in C. Audard et alia, *Individus et justice sociale*, Paris : Seuil, 54-72.

- Holmes, S. (1984), *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, New Haven & London : Yale University Press. (Traduction française : *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, Paris : PUF, 1994.)
- (1993), *The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge (Mass.) & London : Harvard University Press.
- Humboldt, W. von (1792), *Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*, in W. von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*. Band I, *Schriften zur Anthropologie und Geschichte*, Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, 56-233. (Traduction française : *Essai sur les limites de l'action de l'Etat*, Paris : Les Belles Lettres, 2004.)
- Husak, D. (2000), « Liberal Neutrality, Autonomy and Drug Prohibitions », *Philosophy & Public Affairs*, 29/1, 43-80.
- Iroegbu, P. (1991), « La pensée de Rawls face au défi communautarien », *Revue philosophique de Louvain*, 89/81, 113-128.
- Johnston, D. (1994), *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton : Princeton University Press.
- Jones, P. (1989), « The Ideal of the Neutral State », in R. E. Goodin & A. Reeve (eds.), *Liberal Neutrality*, London & New York : Routledge, 1989, 9-38.
- Kagan, S. (1998), *Normative Ethics*, Boulder & Oxford : Westview Press.
- Kant, I. (1910ff.), *Gesammelte Werke* (nachstehend AA), Berlin : Preussische Akademie der Wissenschaften. (Disponibles à l'adresse internet : <http://www.ikp.uni-bonn.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>.)
- (1784), « Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? », AA, Band VIII. (Traduction française : « Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », in E. Kant, *Idée d'une histoire universelle. Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris : Nathan (les Intégrales de Philo), 1999, 67-75)
- (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA, Band IV. (Traduction française : *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris : J.Vrin, 1987.)
- (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, AA, Band V. (Traduction française : *Critique de la raison pratique*, trad. par J. Gibelin, Paris : J.Vrin, 1974.)
- (1793), « Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis », AA, Band VIII. (Traduction française : « Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais, en pratique, cela ne vaut rien », in E. Kant, *Théorie et pratique*, trad. et notes de F. Proust, Paris : GF-Flammarion, 1994, 43-93.)

- Kraut, R. (1999), « Politics, Neutrality, and the Good », *Social Philosophy and Policy*, 16/1, 315-332.
- Kukathas, C. & Pettit, P. (1990), *Rawls. « A Theory of Justice » and its Critics*, Cambridge : Polity Press.
- Kymlicka, W. (1989a), *Liberalism, Community and Culture*, Oxford : Clarendon Press.
- (1989b), « Liberal Individualism and Liberal Neutrality », *Ethics*, 99, 883-905.
- (1995), *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford : OUP. (Traduction française : *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Paris : La Découverte, 2001.)
- (1996), « Two Models of Pluralism and Tolerance », in D. Held (ed.), *Toleration. An Elusive Virtue*, Princeton : Princeton University Press, 1996, 81-105.
- (1999), *Les théories de la justice. Une introduction*, Paris : La Découverte.
- (2000), « Les droits des minorités et le multiculturalisme : l'évolution du débat anglo-américain », *Comprendre*, 1, 141-171.
- Larmore, C. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge : CUP.
- (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge : CUP.
- (1999), « The Moral Basis of Political Liberalism », *The Journal of Philosophy*, XCVI / 12, 599-625.
- Lequan, M. (2001), *La philosophie morale de Kant*, Paris : éd. du Seuil (Points-Essais).
- Lewin, M. (1989), *La grande mutation soviétique*, Paris : La Découverte.
- Lindenberg, D. (2002), *Le rappel à l'ordre*, Paris : Seuil (La République des Idées).
- Locke, J. (1689), *A Letter Concerning Toleration*, London & New York : Routledge (Philosophers In Focus), 1991. (Traduction française : *Lettre sur la tolérance et autres textes*, Paris : GF-Flammarion, 1992.)
- (1690), *The Second Treatise of Government*, Oxford : Basil Blackwell, 1976. (Traduction française : *Traité du gouvernement civil*, Paris : GF – Flammarion, 1984.)
- Lukes, S. (1973), *Individualism*, Oxford : Basil Blackwell.
- (1997), « Toleration and Recognition », *Ratio Juris*, 10/2, 213-222.
- (2003), *Liberals and Cannibals*, London & New York : Verso.
- Macedo, S. (1990), *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford : Clarendon Press.
- Marx, K. (1983), *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (nachstehend MEW), Bände 1- 43, Berlin : Dietz Verlag.

- (1844), « Zur Judenfrage », *MEW*, Band 1, 347-377. (Traduction française : « A propos de la question juive », in K. Marx, *Philosophie*, Paris : Gallimard (folio), 1994, 47-88.)
- (1859), « Vorwort », in K. Marx, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, *MEW*, Band 13, 7-11. (Traduction française : « Avant-propos de la Critique de l'économie politique », in K. Marx, *Philosophie*, Paris : Gallimard (folio), 1994, 486-492.)
- & Engels, F. (1846), *Die deutsche Ideologie*, *MEW*, Band 3. (Traduction française : *L'idéologie allemande*, Paris : Editions sociales (essentiel), 1982.)
- Mayeur, J.-M. (1991), *La séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris : Les Editions Ouvrières.
- Meirieu, P. (2004), *Faire l'école, faire la classe*, Paris : ESF.
- Mendus, S. (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, London : Macmillan.
- Mesure, S. & Renaut, A. (1999), *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris : Aubier (Alto).
- Mill, J. S. (1963-1991), *Collected Works of J. S. Mill* (henceforth *CW*), 33 Vols., J. M. Robson (ed.), Toronto & London : University of Toronto Press & Routledge.
(Disponibles à l'adresse internet : http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=165&Itemid=29.)
- (1838), « Bentham », *CW*, Vol. X, 75-115. (Traduction française : *L'utilitarisme. Essai sur Bentham*, Paris : PUF (Quadrige), 1998, 163-244.)
- (1840), « Coleridge », *CW*, Vol. X, 117-163.
- (1843), *A System of Logic*, *CW*, Vols. VII-VIII. (Traduction française : *Système de logique*, Liège & Bruxelles : Pierre Mardaga, éditeur, 1988 [réimpression de la traduction publiée par la Librairie Philosophique de Ladrangue, Paris : 1866])
- (1859), *On Liberty*, *CW*, Vol. XVIII, 213-310. (Traduction française : *De la liberté*, Paris : Gallimard (folio), 1990.)
- (1861a), *Considerations on Representative Government*, *CW*, Vol. XIX, 371-577.
- (1861b), *Utilitarianism*, *CW*, Vol. X, 203-259 (Traduction française : *L'utilitarisme. Essai sur Bentham*, Paris : PUF (Quadrige), 1998, 19-143.)
- (1869), *The Subjection of Women*, *CW*, Vol. I, 1-290. (Traduction française : *De l'assujettissement des femmes*, Paris : Avatar, 1992.)
- (1871), *Principles of Political Economy* (1848), 7th edn., *CW*, Vols. II-III.
- (1873), *Autobiography*, *CW*, Vol. I, 1-290. (Traduction française : *Autobiographie*, Paris : Aubier, 1993.)
- (1879), « Chapters on Socialism », *CW*, Vol. V, 703-753.

- Miller, D. (1988), « Socialism and Toleration », in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge : CUP, 1988, 237-254.
- (1989), *Market, State and Community. Theoretical Foundations of Market Socialism*, Oxford : OUP.
- Moulier Boutang, Y. (2002), « Marché, marcher : pourquoi le libéralisme est intéressant malgré tout », *Vacarme*, 17.
- (Disponible à l'adresse internet : <http://vacarme.eu.org/article209.html>)
- Mulhall, S. & Swift, A. (1996), *Liberals and Communitarians*, Malden, Mass. : Blackwell Publishers (second edition).
- Munoz-Dardé, V. (2000), *La justice sociale. Le libéralisme égalitaire de John Rawls*, Paris : Nathan.
- Nagel, T. (1976), « Rawls on Justice », in N. Daniels (ed.), *Reading Rawls*, New York : Basic Books, 1-16.
- (1987), « Moral Conflict and Political Legitimacy », *Philosophy & Public Affairs*, 16/3, 215-240.
- (1991), *Equality and Partiality*, Oxford : OUP. (Traduction française : *Egalité et partialité*, Paris: PUF, 1994.)
- (2003), « Rawls and Liberalism », in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge : CUP, 62-85.
- Nielsen, K. (1977), « The Choice Between Perfectionism and Rawlsian Contractarianism », *Interpretation*, 6, 132-139.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, New York : Basic Books.
- Ogien, R. (2003), *Penser la pornographie*, Paris : PUF.
- (2004), *La panique morale*, Paris : Grasset.
- (2007), *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris : Gallimard (folio).
- Okin, S. M. (1994), « Political Liberalism, Justice, and Gender », *Ethics*, 105, 23-43.
- O'Neill, O. (1991), « Kantian Ethics », in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford / Cambridge Mass. : B. Blackwell, 1991, 175-185.
- (2003), « Constructivism in Rawls and Kant », in S. Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge : CUP, 347-367.
- Pasternak, B. (1957), *Le Docteur Jivago*, Paris : Gallimard (folio), 2002.
- Peffer, R. G. (1990), *Marxism, Morality and Social Justice*, Princeton : Princeton University Press.

- (1991), « Marxism, Markets, and the ‘Sanctity’ of Socialist Property Relations », *Journal of Social Philosophy*, XXII (1), 69-79.
- (1994), « Towards a More Adequate Rawlsian Theory of Justice », *Pacific Philosophical Quarterly*, 75/3-4, 251-271.
- Pettit, P. (1991), « Consequentialism », in P. Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, Oxford & Cambridge : Blackwell Reference, 230-240.
- Popper, K. (1945a), *The Open Society and its Enemies*, Vol. I, *The Spell of Plato*, London : Routledge & Kegan Paul, 1962. (Traduction française : *La société ouverte et ses ennemis*, Vol. I, *L’ascendant de Platon*, Paris : Seuil, 1979.)
- (1945b), *The Open Society and its Enemies*, Vol. II, *The High Tide of Prophecy. Hegel, Marx and the Aftermath*, London : Routledge & Kegan Paul, 1962. (Traduction française : *La société ouverte et ses ennemis*, Vol. II, *Hegel et Marx*, Paris : Seuil, 1979.)
- Pourtois, H. (2005), « Comment peut-on (ne pas) être libéral ? », *La revue nouvelle*, 10, 14-24.
- Pyle, A. (ed.) (1994), *Liberty : Contemporary Responses to John Stuart Mill*, Bristol : Thoemmes Press.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, revised edition, Oxford : OUP, 1999. (Traduction française : *Théorie de la justice*, Paris : Seuil, 1987.)
- (1975), « A Kantian Conception of Equality », in J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge Mass. / London : Harvard University Press, 1999, 254-266. (Traduction française : « Une conception kantienne de l’égalité », in J. Rajchman & C. West (éd.), *La pensée américaine contemporaine*, Paris : PUF, 1991, 309-325.)
- (1980), « Kantian Constructivism in Moral Theory », in J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge Mass. / London : Harvard University Press, 1999, 303-358. (Traduction française : « Le constructivisme kantien dans la théorie morale », in J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris : Seuil, 1993, 71-152)
- (1985), « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », in J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge Mass. / London : Harvard University Press, 1999, 388-414. (Traduction française : « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique » in J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris : Seuil, 1993, 203-241.)
- (1987), « Preface for the French Edition of *A Theory of Justice* », in J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge Mass. / London : Harvard University Press, 1999, 415-420. (Traduction française : « Préface de l’édition française », in J. Rawls, *Théorie de la justice*, Paris : Seuil, 9-24.)

- (1988), « The Priority of the Right and Ideas of the Good », in J. Rawls, *Collected Papers*, Cambridge Mass. / London : Harvard University Press, 1999, 449-472. (Traduction française : « La priorité du juste et les conceptions du bien », in J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris : Seuil, 1993, 285-320.)
 - (1992), « Préface », in J. Rawls, *Justice et démocratie*, Paris : Seuil, 1993, 7-11.
 - (1993), *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press. (Traduction française : *Libéralisme politique*, Paris : PUF, 1995.)
 - (1995), « Introduction to the Paperback Edition », in J. Rawls, *Political Liberalism*, New York : Columbia University Press, 1996 (Paperback edition).
 - (1997), « The Idea of Public Reason Revisited », in J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.) & London : Harvard University Press, 1999, 129-180.
 - (2000), *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge Mass. / London : Harvard University Press. (Traduction française : *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, Paris : La Découverte, 2002.)
 - (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, Mass. : The Belknap Press of Harvard University Press. (Traduction française : *La justice comme équité. Une reformulation de Théorie de la justice*, Paris : La Découverte, 2003.)
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford : OUP.
- (1990), « Facing Diversity : The Case of Epistemic Abstinence », in J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford : Clarendon Press, 1994, 45-81.
 - (1994), « Multiculturalism : A Liberal Perspective », in J. Raz, *Ethics in the Public Domain*, Oxford : Clarendon Press, 1994, 155-176.
 - (1998), « Multiculturalism », *Ratio Juris*, 11/3, 193-205.
- Riley, J. (1991), « Individuality, Custom and Progress », *Utilitas*, 3/2, 217-244.
- (1998), *Mill on Liberty*, London & New York : Routledge.
- Rockefeller, S. C. (1992), « Comment », in C. Taylor, *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton : Princeton University Press, 87-98. (Traduction française : « Commentaire », in C. Taylor, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Flammarion (Champs), 1997, 115-129.)
- Roemer, J. (1994), *A Future for Socialism*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press.
- Rorty, R. (1995), « La fin du socialisme et l'espoir social », *Philosophie politique*, 7, 119-136.
- Rosenblum, N. L. (1987), *Another Liberalism. Romanticism and the Reconstruction of Liberal Thought*, Cambridge (Mass.) & London : Harvard University Press.
- Ross, W. D. (1930), *The Right and the Good*, Oxford : OUP.

- Rousseau, J.-J. (1762), *Du contrat social*, Paris : Bordas, 1985.
- Roy, O. (2005), *La laïcité face à l'islam*, Paris : Stock.
- Rudisill, J.P. (2000), « The Neutrality of the State and its Justification in Rawls and Mill », *Auslegung*, 23 (2), 153-168.
- Rushdie, S. (1990), « In God Faith », in S. Rushdie, *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991*, London : Granta Books & Penguin, 1991, 393-414.
- Russell, B. (1950), « Philosophy and Politics », in B. Russell, *Unpopular Essays*, London : Unwin Books, 1950, 9-26.
- Ryan, Alan (1989), « John Rawls et le contexte politique anglais », *Critique*, XLV (505-506), 481-497.
- (1993), « Liberalism », in R.E. Goodin & P. Pettit, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Oxford & Cambridge Mass. : Blackwell Publishers, 291-311.
- (1998), « Mill in a Liberal Landscape », in J. Skorupski (ed.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge : CUP, 497-540.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge : CUP. (Traduction française : *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris : Seuil, 1999.)
- (1984), « Morality and the Liberal Ideal », *The New Republic*, 7th May 1984, 190, 15-17.
- (1997), « Préface à la seconde édition : Les limites du communautarisme », in M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris : Seuil, 1999, 11-21
- (1999), « Réponse au *Libéralisme politique* de John Rawls », in M. Sandel, *Le libéralisme et les limites de la justice*, Paris : Seuil, 1999, 267-310.
- Sartre, J.-P. (1945), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris : Nagel, 1970.
- Scanlon, T.M. (1982), « Contractualism and Utilitarianism », in A. Sen & B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge / Paris : CUP & Ed. de la maison de l'homme, 103-128.
- Scheffler, S. (1994), « The Appeal of Political Liberalism », *Ethics*, 105, 4-22.
- (2003), « Rawls and Utilitarianism », in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge : CUP, 426-459.
- Schiller, F. von (1795), *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme (Briefe über die aesthetische Erziehung des Menschen)*, Paris : Aubier – Editions Montaigne, 1943 (édition bilingue).
- Schultz, B. (1989), (Book review of) Larmore, C., *Patterns of Moral Complexity*, *Ethics*, 99, 423-426.
- Schwartz, A. (1973), « Moral Neutrality and Primary Goods », *Ethics*, 83, 294-307.

- Scruton, R. (1996), *A Dictionary of Political Thought*, London : Macmillan.
- Sher, G. (1997), *Beyond Neutrality. Perfectionism and Politics*, Cambridge : CUP.
- Siedentop, L. (1979), « Two Liberal Traditions », in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom : Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford : OUP.
- Singer, P. (1993), *Questions d'éthique pratique*, Paris : Bayard Editions, 1997.
- Skorupski, J. (1999), *Ethical Explorations*, Oxford: OUP.
- Smart, J.J.C. (1973), « An Outline of a System of Utilitarian Ethics », in J.J.C. Smart & B. Williams, *Utilitarianism. For and Against*, Cambridge : CUP. (Traduction française : « Esquisse d'un système de l'éthique utilitariste », in J.J.C. Smart & B. Williams, *Utilitarisme. Le pour et le contre*, Genève : Labor et Fides, 1997, 7-69.)
- Smith, G.W. (1984), « Social Liberty and Free Agency : Some Ambiguities in Mill's Conception of Freedom », in J. Gray & G.W. Smith, *J.S. Mill On Liberty in focus*, London & New York : Routledge, 1991, 239-259.
- (1988), « Dissent, Toleration, and Civil Rights in Communism », in S. Mendus (ed.), *Justifying Toleration*, Cambridge : CUP, 199-221.
- (1989), « Freedom and Virtue in Politics : Some Aspects of Character, Circumstances and Utility from Helvétius to J.S. Mill », *Utilitas*, I/1, 112-134.
- Stephen, J. F. (1873), *Liberty, Equality, Fraternity*, Cambridge : CUP, 1967.
- Stasi, B. (éd.) (2003), *Rapport au Président de la République de la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République*, Reims. (Disponible à l'adresse internet : <http://lesrapports.ladocumentationfrancaise.fr/BRP/034000725/0000.pdf>.)
- Sunstein, C. R. (1991), « Preferences and Politics », in R.E. Goodin & P. Pettit, *Contemporary Political Philosophy. An Anthology*, Oxford & Cambridge Mass. : Blackwell Publishers, 1997, 156-173.
- Taguieff, P.-A. (2001), *Résister au bougisme. Démocratie forte contre mondialisation technomarchande*, Paris : Mille et une nuits.
- Taylor, C. (1979a), *Hegel et la société moderne*, Paris & Québec : Cerf & Presses de l'Université Laval, 1998.
- (1979b), « L'atomisme », in C. Taylor, *La liberté des modernes*, Paris : PUF, 1997, 223-254.
- (1979c), « What's Wrong with Negative Liberty », in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom. Essays in Honour of Isaiah Berlin*, Oxford : OUP, 175-193. (Traduction

- française : « Qu'est-ce qui ne tourne pas rond dans la liberté négative ? », in C. Taylor, *La liberté des modernes*, Paris : PUF, 1997, 255-283.)
- (1988), « Le juste et le bien », *Revue de métaphysique et de morale*, 1, 33-56.
- (1991), *Le malaise de la modernité*, Paris : Cerf (Humanités), 1999.
- (1992), *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton : Princeton University Press. (Traduction française : *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Flammarion (Champs), 1997.)
- Ten, C.L. (1980), *Mill on Liberty*, Oxford : Clarendon Press.
- (1995), « Mill's Place in Liberalism », in G. W. Smith (ed.), *John Stuart Mill's Social and Political Thought. Critical Assessments*, vol. 2, London & New York : Routledge, 1998, 446-465.
- (1998), « Democracy, Socialism, and the Working Classes », in J. Skorupski (ed.), *The Cambridge Companion to Mill*, Cambridge : CUP, 372-395.
- Thoreau, H. D. (1849), « Civil Disobedience », in H. D. Thoreau, *Collected Essays and Poems*, New York : The Library of America, 2001, 203-224. (Traduction française : « Résistance au gouvernement civil », in H. D. Thoreau, *Désobéir*, Paris : 10/18, 1997, 45-78.)
- (1862), « Walking », in H. D. Thoreau, *Collected Essays and Poems*, New York : The Library of America, 2001, 225-255. (Traduction française : « Marcher », in H. D. Thoreau, *Désobéir*, Paris : 10/18, 1997, 79-123.)
- (1863), « Life Without Principle », in H. D. Thoreau, *Collected Essays and Poems*, New York : The Library of America, 2001, 348-366. (Traduction française : « La vie sans principes », in H. D. Thoreau, *Désobéir*, Paris : 10/18, 1997, 125-155.)
- Tocqueville, A. (1835), *De la démocratie en Amérique*, Tome I, Paris : Gallimard, 1951.
- Tulloch, G. (1989), *Mill and Sexual Equality*, Harvester Wheatsheaf : Lynne Rienner Publishers.
- Van Parijs, P. (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris : Seuil.
- (1995), *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism ?*, Oxford : Clarendon Press.
- (1996), *Sauver la solidarité*, Paris : Cerf.
- (2002), « John Rawls, père fondateur de la pensée politique contemporaine », *Le Monde*, 27 novembre 2002, 33.
- & Arnsperger, C. (2000), *Ethique économique et sociale*, Paris : La Découverte.

- Verdan, A. (1991), *Karl Popper ou la connaissance sans certitude*, Lausanne : Presses polytechniques et universitaires romandes.
- Vergara, F. (2002), *Les fondements philosophiques du libéralisme*, Paris : La Découverte/Poche.
- Vlachos, G. (1962), *La pensée politique de Kant*, Paris : PUF.
- Voltaire (1763), « Traité sur la tolérance », in Voltaire, *L'affaire Calas et autres affaires*, Paris : Gallimard (folio), 1975, 88-194.
- Waldron, J. (1987a), « Theoretical Foundations of Liberalism », in J. Waldron, *Liberal Rights : Collected Papers 1981-1991*, Cambridge : CUP, 1993, 35-62.
- (1987b), « Mill and the Value of Moral Distress », in J. Waldron, *Liberal Rights : Collected Papers 1981-1991*, Cambridge : CUP, 1993, 115-133.
- (1988), « Locke, Toleration and the Rationality of Persecution », in J. Waldron, *Liberal Rights : Collected Papers 1981-1991*, Cambridge : CUP, 1993, 88-114.
- (1989), « Legislation and Moral Neutrality », in R. E. Goodin & A. Reeve (eds.), *Liberal Neutrality*, London & New York : Routledge, 61-83. (Publié également dans : J. Waldron, *Liberal Rights : Collected Papers 1981-1991*, Cambridge : CUP, 1993, 143-167.)
- (1992), « Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative », in W. Kymlicka (ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford : OUP, 1995, 93-119.
- (1993), « Liberal Rights : Two Sides of the Coin », in J. Waldron, *Liberal Rights : Collected Papers 1981-1991*, Cambridge : CUP, 1-34.
- (1994), « Disagreements about Justice », *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 372-387.
- (1998a), « Liberalism », in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, London & New York : Routledge, 1998, 598-605.
- (1998b), « Neutrality, Political », in E. Craig (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, London & New York : Routledge, 1998.
- (2000), « Identité culturelle et responsabilité civique », *Comprendre*, 1, 173-192.
- (2004), « Liberalism, Political and Comprehensive », in G.F. Gaus (ed.), *Handbook of Political Theory*, London : Sage, 89-99.
- Wall, S. (1998), *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge : CUP.
- Walzer, M. (1984), « Liberalism and the Art of Separation », *Political Theory*, 12/3, 315-330.
- (1992), « Comment », in C. Taylor, *Multiculturalism and « The Politics of Recognition »*, Princeton : Princeton University Press, 99-103. (Traduction française : *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris : Flammarion (Champs), 1997, 131-136.)

- (1997a), « Comment valoriser le pluralisme ? », in M. Walzer, *Pluralisme et démocratie*, Paris : Editions Esprit, 131-147.
- (1997b), « Pluralisme et social-démocratie », in M. Walzer, *Pluralisme et démocratie*, Paris : Editions Esprit, 149-165.
- (1998), *Traité sur la tolérance*, Paris : Gallimard (*nrf essais*).
- Weithman, P. J. (1991), « The Separation of Church and State : Some Questions for Professor Audi », *Philosophy and Public Affairs*, 20, 52-65.
- Wieviorka, M. (1997), « Culture, société et démocratie », in M. Wieviorka (éd.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris : La Découverte.
- Winock, M. (2001), *Les voix de la liberté. Les écrivains engagés au XIX^e siècle*, Paris : Seuil.
- Wolf, J.- C. (1992), *John Stuart Mills « Utilitarismus ». Ein kritischer Kommentar*, Freiburg / München : Alber.
- (1995), *Freiheit – Analyse und Bewertung*, Wien : Passagen Verlag.
- (2002), *Das Böse als ethische Kategorie*, Wien : Passagen Verlag.
- Wolff, J. (2002), *Why Read Marx Today?*, Oxford: OUP.
- Wolff, R.P. (1968), *The Poverty of Liberalism*, Boston : Beacon Press.
- Worms, F. (éd.) (1993), *Droits de l'homme et philosophie. Une anthologie*, Paris : Presses Pocket (Agora).
- Young, S.P. (2002), *Beyond Rawls*, Lanham & New York & Oxford : University Press of America.
- Zarka, Y. C. & Fleury, C. (2004), *Difficile tolérance*, Paris : PUF.